

Revue d'Etudes Tibétaines



Revue d'Etudes Tibétaines

numéro cinq — Avril 2004

Directeur : Jean-Luc Achard

Comité de rédaction : Anne Chayet, Pierre Arènes, Jean-Luc Achard.

Comité de lecture : Pierre Arènes (CNRS), Ester Bianchi (Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale, Venezia), Anne Chayet (CNRS), Rob Mayer (Oriental Institute, University of Oxford), Fernand Meyer (CNRS-EPHE), Françoise Pommaret (CNRS), Jean-Luc Achard (CNRS).

Périodicité

La périodicité de la *Revue d'Etudes Tibétaines* est bi-annuelle, les mois de parution étant Octobre et Avril. Les contributions doivent parvenir au moins deux (2) mois à l'avance. Les dates de proposition d'articles au comité de lecture sont Février pour une parution en Avril et Août pour une parution en Octobre.

Participation

La participation est ouverte aux membres statutaires des équipes CNRS, à leurs membres associés, aux doctorants et aux chercheurs non-affiliés.

Les articles et autres contributions sont proposées aux membres du comité de lecture et sont soumis à l'approbation des membres du comité de rédaction. Les articles et autres contributions doivent être inédits ou leur ré-édition doit être justifiée et soumise à l'approbation des membres du comité de lecture.

Les documents doivent parvenir sous la forme de fichiers Word 98, dans une disquette MAC (exclusivement), un disque Zip ou un CD-rom.

Comptes-rendus

Les livres proposés pour compte-rendu doivent être envoyés à la *Revue d'Etudes Tibétaines*, UMR 8047 (Tibet), 22, avenue du Président Wilson, 75016 Paris.

Langues

Les langues acceptées dans la revue sont le français (en priorité), l'anglais, l'allemand et l'italien.





Revue d'Etudes Tibétaines

numéro cinq — Avril 2004

Brigitte Steinmann

The Lost Paradise of the Tamang shaman — Origins and Fall

Page 4

Anne Chayet

A propos d'un premier inventaire des monastères bon po du Tibet et de l'Himalaya. Notes de lecture

Page 36

Jean-Luc Achard

bsTan gnyis gling pa (1480-1535) et la Révélation du *Yang tig ye shes mthong grol*

Page 58

Sommaire des numéros parus et à paraître

Page 98

The Lost Paradise of the Tamang shaman *Origins and Fall*

Brigitte Steinmann,
Université Montpellier,
France

In 1988, Vishnu Tamba of Khani Gaon, a minstrel¹ living in a small Nepalese hamlet located in the heart of Mahabharata hills, sang a long story before an audience composed of five Tamang people and this writer. His recitation was the creation-story of the first shaman, Dunjur Bon, which incorporates his fall from heaven and his fight against Guru Pema, the first lama.² The shaman *bompo*, who claimed to have been the unique and the first master of the funeral ceremony, was finally defeated at the end of the song by his adversary. The song revealed the existence of three other characters: a hunter and two blacksmiths who are described as being the manufacturers of the first sacred vase, *bumpa*. At the origin of time, a huge fire which destroyed the forest was put out by a flow of milk issuing from the breasts of twelve goddesses.

Like many other stories recited by Tamang minstrels *tamba*, this song, although rhythmic and well structured, gave only fragments of an origin story in which I could detect two parallel themes, a story of origin and a song of marriage. But many links were missing, and it was impossible to reconstitute a complete sequence of events.³ For instance, I could not understand the relationship between the creation of the vase and the shaman's fall; the link between his fall and the outbreak of the forest fire, and why stories of marriage alliances on the one hand and, on the other, the first hunter and the first blacksmith, were narrated in parallel?

The recording of myths, tales and songs by the ethnologist is a hazardous task. Usually, we collect scraps of stories, truncated elements of what could be a single story, or remnants from the diminished memory of the poet, who, very frequently, has forgotten many of his words, because of the growth of literacy. Perhaps this song had been once transcribed into Devanāgarī script then hidden with other precious texts in the walls of the house. In spite of my great interest in the song, I forgot all about it until April 1998.

¹ I refer here to the *tamba*, a Tamang singer who plays several other roles among the Eastern Tamangs of Nepal. One of his main functions is to arrange the marriage ceremony and to propose riddles and present the people with riddles and enigmas, while beating his drum. See Steinmann 1987: 171-232; 1989: 127-146; 1995: 403-418; 2001.

² The transcription and the translation of the song are provided in appendix. I give my deepest thanks here to Charles Ramble and to Anthony Plowright, who corrected the English text.

³ The tradition of the singer Tamba was already disappearing when I arrived in the village in 1979. Bahadur Singh, a great *tamba*, still knew a great many songs and stories, but he was mainly occupied with his role of *talukdar* or tax collector. At that time, his two disciples had left agriculture to engage in portering work. Therefore, I became the main student of the *tamba* of Temal.

Then, when I was back in Temal, the Tamang village where I carried out most of my investigations about the *tamba*, I was given a text written in Tamang language transcribed in Devanāgarī script. It was a story that recounted the origin of the universe and of hunting. This new text suddenly threw light on the origin song of the *bompo*, sung ten years earlier by Vishnu Tamba. New links appeared between hunters, shamans and blacksmiths, and I detected a fundamental theme of the whole story which I had been unable to uncover from Vishnu Tamang's song ten years earlier. Such moments are particularly exciting and interesting in the course of an ethnological quest. Despite the fact that I could not obtain more data and verses from Vishnu Tamang, I believe I can present sufficient evidence to justify re-assembling Vishnu Tamba's song with the other separate and decontextualised text. The juxtaposition of Vishnu Tamba's verses with the manuscript reveals a new and basic source for the study of Tamang cosmology.

Although the styles and the rules of composition of the two sources are different, the mythico-historical framework appears to be the same: the song is delivered as an oratory contest between the bride's and the groom's parties during a marriage ceremony, but the substance of the song explains the shaman's ritual activity and reasons for his actual social status, his inferiority to the lama.

The written text is a story that may be recited by the shaman during house cleaning rituals, or, according to certain *bompo* informants, when they perform the « investiture by the vase » (*bumpa dhupsi*) of the neophyte shaman. In both song and manuscript, we are told how certain life-giving powers are transmitted to the shamans through the *bumpa* (*gyandap* in Tamang language).

*Vishnu Tamba's song,
the techniques of its composition and transmission*

Contrary to Bahadur Singh Tamba of Temal, a charismatic *tamba* who learnt his craft from his maternal uncle, the *asyang* (the wife-giver to his nephew), Vishnu Tamba had learnt to sing from his paternal grandfather, a *bompo*. He had wanted to be trained as a *tamba* by Bahadur Singh, but could not pay enough and returned home. Subsequently, Vishnu Tamba's apprenticeship to his grandfather imbued him with *bompo*'s origin myths. He knew very well the « song of the creation of the *bompo* » (*bompo sengbala wai*). There were no lamas in his village and Vishnu Tamba's roles were more varied than usual. He had, for instance, to play an important function in the funeral ceremonies.

The song I heard in 1988 was accompanied by the *tamba* on his drum (*dampu*). Later on, Vishnu Tamba showed me a transcription of the same song in an old copy-book, rolled together with a sample of the Hindu Legal Code, the *Muluki Ain*.⁴

The transcribed song was composed of fifteen titled and paginated sections. When we started the translation, I learned that Vishnu had « forgotten » the meaning of many words, and that any question I asked he

⁴ The 29 articles of the *Muluki Ain* are listed in: Regmi 1977, IX: 65-69.

would typically answer with another question. Consequently it took me several years before I could complete the translation with the help of my Tamang companions; I could not seek assistance from Bahadur Singh who was Vishnu Tamba's rival.

Tamba can be very possessive of their compositions, which they regard as personal property, and communication of a song has to be negotiated, usually with a *pūja* offering of rice, money and tobacco.

The different parts of the song

Three significant parts can be distinguished in this song:

First, a spatial and temporal frame, citing the actions of Dunjur Bon in ancient times. This period is described as *thungba*, the time which saw the appearance of the *la* gods, non created and spontaneously produced beings. The first action of Dunjur Bon was to make the dead dance and be obedient to him. The setting is the house, where the *bompo* usually perform their cure. The *bompo* is said to « repair » the house with incense, after it has been destroyed by hostile beings. A big quarrel bursts out between him and Guru Pema, who is painting a *thangka*. Reference is made to another ancient quarrel between the daughters of the king and the witches (*mamo*), which is resolved by Guru Pema. A fight occurs in the air: it is said that the shaman's repeated attempts to reach heaven and to metamorphose himself were thwarted by the lama. His subsequent fall to earth delineates a deep and final cut with the *thungba* time and space.

The second theme runs throughout the song: allusion is made to a contest of oratory between two parties, the *bompo* and the Guru Pema, speaking in turn. The *tamba* plays both roles, and a third brief impersonation of Guru Pema's servant called Jyokap sokap, which means « floor-cloth »! The *tamba* sings three voices, which contrasts with the ordinary two-voiced marriage songs.

The third part tells the story of the origin of the sacred vase, *bumpa sengbala wai*. It starts with the outbreak of a fire. Kiralbo Dorje (a hunter), intruded into the forest with his dogs, while Garab Khaiba Cyanse (a blacksmith), and Agri Khaiba Cyanse (a miner), start the process of smelting and forging the vase. The fire is put out by a river of milk flowing from twelve goddesses; two territories are thus delimited: the forest, the place of origin of hunting and metal-smelting, and an elsewhere, defined by implication, as the location of the goddesses' intervention with milk. A stark antagonism is set up between fire and milk. The blacksmiths' activity of casting the vase prompts the poet to allude to alliances between men (silver vases) and women (golden vases). The *tamba* told me one day that three different vases were needed during a life-cycle: one for the birth of a boy, the second for his initiation ceremony (*chewar*) and the third, for his death.

The unity of time and space in this song, its rich and expressive metaphors, with the *tamba* playing several roles at the same time, make for a theatrical play comprising three acts and fifteen scenes:

I – « The game of life and death, in the time of origin (*thungsa*) »

- 1) the *bompo* repairs the house with incense. The dead person is enslaved
- 2) The mountain Tsari, the mythico-historical place of the fight, is evoked

- 3) Presentation of the actors
- 4) The witnesses
- 5) Enunciation of the fighters' threats

II – « The battle and the *bompo*'s fall from heaven »

- 1) The confrontation between the two adversaries and the metamorphosis of the *bompo* into a bird
- 2) Interplay of natural elements: sun and light
- 3) Description of weapons (incense, *dorje dilbu*, painting)
- 4) Blinding of the *bompo*
- 5) The *bompo*'s fall into the nettles and the appearance of pollution

III – « Fabrication of the vase and rebirth of the *bompo* (*kesa*) »

- 1) Cryptic analogies (*tenbrel*) appearing with the death of Dunjur Bon
- 2) The forest: hunters and masters of the place
- 3) The flow of milk: antagonism between milk and fire
- 4) Casting of the *bumpa*
- 5) The *bumpa* as a metaphor of human alliances. Eulogy of the guru

Proceeding now to the sequence of events:

The song divides the *thungsa*, the place and time where the shamans moved earlier in company of the dead, and their rebirth, *kesa*. This last terrestrial territory is qualified as « disgusting » (*naiba*), full of nettles; it is the place where pollution (*dip*) appeared with the spurting of blood and flesh out of the body of the shaman. But before we go further with the analysis of the structure of this sequence, we must distinguish the song's archaic elements from Vishnu Tamba's modern improvisations.

Among the various styles of the *tamba*, who usually sing in competition with each other, Vishnu Tamba's song seemed to refer to an ancient cosmogonical layer in which the primal elements (sun, moon, rain, light) are personified and rendered through an amalgamation of subject and object, of which the *tamba*'s varied accents and intonations is the vector. Numerous voices come from the shaman flying in the air, the spectators' exclamations, the sound of Guru Pema's servant's music from below, and the chattering of the dead. Many of these sounds are represented through onomatopoeia, « *syarara, syururu* », « *harara, hururu* » or « *plototo* », as in the case of the « Tales of the Corpse » recounted by the dead talk. Another characteristic is the blurring of the referents' voices. The *tamba*'s style of oratory is more of a code than a literal narrative: the singer talks in a stage-whisper and alludes to « natural signs » (*tenbrel*) or auguries of events to come. The *tenbrel* is the proper mode of expression for the *tamba* who shows the secret links between his people and the world they inhabit. When, for instance, the *tamba* wants to explain how the elements are related to each other and how human beings must behave, he turns to this mode of reasoning through analogies:

Mother and child are the sign of flesh and blood; bird and tree are the sign of the teacher and the apprentice; clouds and heaven are the sign of fish and the river; the wooden cup and the wooden spoon are the sign of suro-phuro, people who can touch the same utensils in the house and who cannot marry one another.

The allusion to nettles in Vishnu Tamba's song, means in fact that after his fall to earth, « *bompo* will be linked to nettles as the sign of blood and death ». Through such a link, expressed in this myth of the *bompo*'s origins, we plunge into the subject of ritual prohibitions.

A second and more modern technique of delivery, or « alternating questions and answers » (*nyoiba*), is presented and interwoven with the archaic phrases recalling the beginning of time. Questions, asked throughout the song, articulate the progression of the story and lead ultimately to the singers' declaration of the rules for lawful alliances. As therapist, the *bompo*'s role is predicated by his secret links to nettles; in the same way, the laws of alliances are vested in the casting of the vase. Here, red copper stands metaphorically for gold and girls, and white iron for silver and boys. At the end of the song, it is the victory of one side over the other, assessed on the basis of the singers' skills and their ability to solve riddles, which is judged against the *bompo*'s theatrical, occult antics. While the *bompo* boasts and brags, Guru Pema's ripostes strike his adversary with superior Buddhist rhetoric. If we follow Vishnu Tamba's analogies explaining ritual prohibitions, upon the death of the shaman, we observe the advent of pollution (*dip*), the *bompo*'s rebirth (*kesa*) on earth and human procreation: henceforth, we have a clear separation between living beings and the dead, between *bompo* and lamas. The primaeval, non-oriented time of *thungsa*, identified by the *bompo*'s ability to fly, terminates with *kesa*, with his fall to earth and his dismemberment in the nettlebed. After this point, the *bumpa* may be cast from molten copper.

Archaic phrases of the first type of composition are related to non-oriented time and space, exactly like the shaman who used to « turn the exchanges towards himself », who wanted the dead to dance and foretell the future for his own needs. « The dead man was talking all the time, he said true things ». These words, permissible for the dead but forbidden to living beings, were possible in *thungsa* time, lacking of orientation; in the time of origins, there was no sense of what must be placed above or below, at the beginning or at the end, because living beings' voices were mixed together with those of the dead. In past times, one could reason only through hints and allusions. On the contrary, the second and modern kind of narrative, the interplay of contraries and oppositions, weaves an argument. The method is gradual and progressive. One cannot anticipate questions and answers because it is only the final logic of an oriented time and space which may allow life to be separated from death.

The caesura of time

The sign of time and space re-oriented towards death, is marked by an axis, the extraction of the *bompo*'s hair-lock (Nep. *tupi*, Tam. *krapi*, *lonbo*) outside his body. After people's death, it is now the lama who extracts the soul (*semla bla*) from the hair-lock, having secured it with a thread and bound it to his sceptre; but the shamans, sitting on a mat and beating their drums, are used to sing about their hair-lock, synonymous with their soul or *bla*. This hair-lock, separated from the *bompo*'s head after his fall to earth, becomes a tangible and external sign of the separation between body and soul, between shamanic and lamaic conceptions of soul. Tamang *bompo* and clan priests (*labon*) say that the hair-lock is rooted and twisted under the mat where they sit; they refer indistinctly to the soul and to the hair-lock by the

term « *krapi* » or « *lonbo* » when they enumerate the different parts of the body they bind (*bhanda garaon*) together, to fight and to protect themselves against demonic and external influences.

A second morphological sign of the oriented time is the milk flowing from the goddesses' breasts. It extinguishes the heat of the fire and allows the creation of the *bumpa*. Henceforth, the forge of the blacksmiths, fuelled with charcoal lit by a fire-stone is distinguished from the forest that is inhabited by *tsen* spirits and wild animals.

But the hunters' identity and their relationship to the shamans and to the blacksmiths is revealed only in the second manuscript discovered in Temal. We are able to discover in this story the real structure of the motifs in the Tamang cosmology and in the origin myth recited by the shaman.

Two orders of time and space: the question of substances

« In the time of the beginning of the world (*onma dangbo duyuri*), there was nothing on earth. Thanks to the vow (*thudam*) of a couple of non-created (*thungjim*) ancestors, Rikchen Sangbo and Mamwali Sangmo, two beings, *Yab* and *Yum* were born, the first on the right and east side and the second on the left and west side. They were the first living beings. Each one started to fly from East and West and they met in the middle, between heaven and earth. They got married and a great storm shook the earth. It started to rain throughout the universe. In these times, there was no ground. A great swirl took form in the waters and from the foam, Changni Buwa was created. This foam transformed itself into drops of water which rose into the sky, forming the clouds. Down below, the foam dried and formed snow and ice. Two gods appeared, Luni Karpo and Luni Gako. Luni Karpo carried a vase, *bumpa*, and Luni Gako a stone. From the contact between the vase and the stone, two flashes of light sparked in the heaven, coming from East and West. The eastern flash was called *nyima* and the western flash *dawa*.

In the first times of the universe, there was no vegetation on earth.

(At this point there follows the story of the appearance of the first tree and of the eight categories of gods, *lasin devke*, at the roots).

In a temple (*gompo*) called Kiralbo *gompo*, there were three human beings, a miner, Agri Khaiba, a blacksmith, Garab Khaiba, and a hunter, Kiralbo Dorje Lama. Agri Khaiba and Garab Khaiba had two dogs, Hansuli and Pathuli, with bells around their necks. The hunters had obtained a bow and arrows from the roots of the indigo tree. One day, these three men went hunting with their dogs. They sent them up and down the forest, to drive wild animals out. The dogs barked and ran at full speed; the hunters went after them but they saw huge flames coming out of the forest. They were stricken with fear and could not approach the fire. Suddenly, the shaman Sele Hoikar Bon sprang out of it. He said to the hunters that the *tsen* gods were very angry at them because they had gone hunting in the forest without their authorisation. He held out to them a circular object through the flames, then he jumped back into the fire and disappeared. The three

men worried about what to do with the object. They turned towards the different gods of the four directions, North, South, East and West, but none of them could give an answer. So they decided to pray to Sele Hoikar Bon to show them what to do. The shaman took the object, and put it on a plate with grains of barley (*mone*). He discovered by divination that it was copper. Again, Sele Hoikar Bon told them that they first had to give it to Agri Khaiba. By pondering inwardly, Agri Khaiba discovered what to do with the piece of copper. He went eastward into the forest, to cut juniper trees and to make charcoal. To carry the charcoal, he also made a golden basket and brought the charcoal back home. His wife, Manchari Bomo, prepared some beer for the feast. Then, Agri Khaiba made a pair of bellows with a goatskin and set light to the charcoal. He melted the copper and tried to shape it with a hammer. Then he returned to the shaman and asked him what to do next.

Sele Bon told him to give the metal piece to Garab Khaiba. The latter took it and went westward into the forest. He collected some wood, and set light to it with the fire-stone. He too came back home with charcoal and made bellows with the golden and silver skins of animals, Changi Balang. He cast the metal and pondered to himself. Then, he conceived the idea to make a *bumpa*. With the forge and the metal piece, he started to form the receptacle. To purify it, he offered some incense and introduced three kinds of branches in the mouth of the vase: white, purple and green (*Bauhinia variegata*). He pronounced some *mantra* to help the shamans and the lamas to use the *bumpa* thereafter, during the *rapne* ceremonies. And so the first *bumpa* was created ».

In this story, we learn that the *bumpa* is associated with the sun, the right and east side, and the fire-stone with the moon, the left and the west side. East is the source of the first form of the metal, while West is the place of its final transformation into a vase. We understand also that a fire was set because of the intrusion of hunters in the forest, and we can now retrace new links between the shaman as the first inhabitant of the fire, as the catcher of the sun rays and the owner of a burning substance which will become metal as a result of the blacksmiths' work. The blacksmiths are reaffirmed here as the first propagators of civilisation insofar as they shape the *bumpa*, a current metaphor for the human body.

Reading the themes of this story and of Vishnu Tamba's song together, let us now turn to the moment of the shaman's fall into the nettlebed. We understand that this moment introduces a partition of time into two orders, *thungsa* and *kesa*; it suggests the existence of a human territory first described as *naiba*, polluted by defilement (*dip*) due to birth and death in the house, and full of burning and stinging substances. The very shape of the human territory is defined through a sudden encounter between heaven and earth, abutting on the *bompo*'s crouching and crawling into the clump of stinging-nettles, after he has been blinded by the smoke of the lama's incense. Blood and flesh are taken out of his body because of this contact of heavenly substances (light, sun) with terrestrial ones (nettles, darkness). The shaman's metamorphosis into the birds *titihui* and *pyanguling* is the device which permits the establishment of this contact between heaven and earth at the cost of the *bompo*'s life. Being able to fly up and down, he is therefore at the

origin of the first conjunction between heaven and earth, between *thungsa*, the place of the sun, and *kesa*, the place of the nettles. Following A. Testart's morphological analysis of mythologies,⁵ we can call this type of conjunction « Conjunction number One ». It is characterised by the connection of two places (heaven and earth, sun and moon) through a same person or substance. The shaman's body, symbolised by two vertical axes, the sunrays and the hair-lock, previously linked the human body to the lost paradise of *thungsa*. This type of conjunction can be found in many other mythologies. In a well-known Indian myth, for example, the god Vishnu dives into the Ocean to bring the earth back to the surface. This kind of conjunction is also alluded to in the case of the primordial lake which shaped the Kathmandu Valley in Nepal: a lotus-tree grew on the surface of the lake, thus allowing a direct contact between the celestial place and the terrestrial waters. One should note here that the movement is reversed in the case of the shaman's body, which falls from heaven.

In opposition to this first type of conjunction, a « Conjunction number Two » may be defined. This second conjunction, illustrated in the manuscript, is a carnal and direct contact between two beings (Yab-Yum, Luni Karpo-Luni Gako) which get close to each other in order to create other living beings. These two beings share a common identity, although they can be opposed: in many mythologies, they are usually brother and sister, light and water, foam and clouds, or, as in our case, sun and moon.

In the Conjunction number One, homologies are derived from substances which are brought into contact: the shaman is a solar being, identical to the heat of the fire and to the burning of the nettles. Being himself a burning entity, full of the heat of the sun and of the power of the fire-stone from which he was created, when he falls on the nettles, the shaman is turned inside-out into his proper elements. The conjunction of like with like produces something unthinkable, unacceptable, exactly as in the case of incest between « equivalent » persons such as brother and sister. It leads to death or to an apocalypse. A burning being cannot touch another burning substance.

Let us recall here the numerous prohibitions which prevent menstruating women from coming into contact with the hearth or with the altar of the male clan gods. In many societies of hunters and gatherers, physical or visual contact with women is the cause of the men's loss of strength and luck. It is as if women's blood were identical to the quarry's blood and must be avoided on the grounds that it prevents the hunters from making contact

⁵ I rely here heavily on Alain Testart's comparative analysis of mythologies and beliefs; Testart has developed and systematised the idea of an incompatibility, among tribes of hunters and gatherers, between the woman during her menstruation and hunters, who deal with the blood of their quarry. Testart aims at establishing a general theory of prohibitions and avoidings; see Testart 1985 and 1986. Later, he defined his ideas about « antinomies » concerning blood and other substances, through an extensive analysis of myths and beliefs; see Testart 1991. I refer here particularly to the idea that social representations are structured: myths refer to different modalities of conjunction and separation between living beings and substances, a theme underlined in many cosmologies; cosmology being, according to Testart, « the intellectual act through which the world becomes thinkable » (*ibid.*: 121-130).

with game and destroys the hunt itself. This is precisely what this story tells us. The cold milk putting out the fire, constitutes a direct reference to the highly feared power inherent in the goddesses' « cold » milk and blood, and to their supposed ability to destroy men's hunting activities.

In sum, what is foremost in the Tamang's cosmological myth is a relation, the creation of a contact between two places, two substances, two beings, which also evokes an antagonism, a theoretical incompatibility. The complete set of oppositions now emerges with the last substance described in detail in the manuscript: the piece of burning and smelted metal which will become the vase (*bumpa*). This piece of metal is analogous to the fire-stone. Both come from the *thungsa* time and space and are correlated with fire. It is the first shaman who gives this piece of burning metal, a part of himself, to the blacksmiths who are going to cast it. From the *bumpa*, a strange alchemy will ensue, a result of the contact between fire and milk. Let us reason here *ad absurdum*:

If the milk of the goddesses had not put out the fire, everything would have been destroyed and life could never have happened on earth. Therefore, it is from the conjunction of antagonistic matters, milk and fire, which are also able to cancel out each other, that the *bumpa* comes. The *bumpa* is a blending of silver and gold (the skins of the animals), and of milk and fire, in the same way that the human body is the blend of these different substances associated respectively with the boy and the girl (the golden *bumpa* and the silver *bumpa*).

An important element to add here is the use of that recipient *bumpa*, one of the highest symbolic items, in ritual life. In the marriage ceremonies, one pours milk from the *bumpa*; in the funerary ritual it is water that is poured. If the shaman's hot blood poured on the nettles provokes his death, the women's blood (analogous to cold milk) poured on the altar of the clan gods provokes defilement, *dip*; similarly, any contact between stinging nettles and women in child-birth can provoke the child's death. This is why women refrain from eating nettles during pregnancy and after a child's birth.

We can now define a single kind of logic, a logic of conjunctions and antinomies which underlies the whole sequence of events and that we can formalise:

Let us call the nettles **P** (*polo*), the blood **K** (*ka*), the fire **M** (*me*), the milk **N** (*nye*) and the *bumpa* **B**. In the myth, we have a sequence of relations between **P** and **K**, and **N** and **M**:

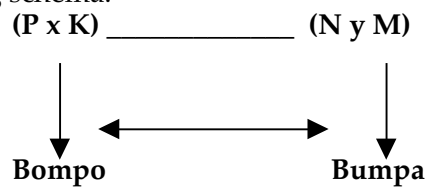
$$\{(\mathbf{P} \longleftrightarrow \mathbf{K}), (\mathbf{N} \longleftrightarrow \mathbf{M})\}$$

The comparison of these two relations shows the homology of **P** with **N** and of **K** with **M**.

If we put together these homologies, (nettles with milk, and blood with fire), **P** with **N** and **K** with **M**, and if we call *x* the property of **P** (**P** causes **K** to spurt forth) and *y* the property of **N** (**N** extinguishes **M**), then we have an isomorphism between « nettles which cause blood to spurt forth », and « milk which extinguishes the fire »:

$$\{(\mathbf{P} \times \mathbf{K}) \simeq (\mathbf{N} \times \mathbf{M})\}$$

In another way, we have the *bumpa*, **B**, which is a motif of convergence between the two opposed substances, as it is the smelting in fire of metal from the forest, together with milk, which allowed the creation after the fire has been extinguished. Milk is also poured from the *bumpa*. Therefore, if the *bumpa* is the emblem of the relation (N ---- M) and the shaman's body itself the emblem of the first relation (P ---- K), the whole situation may be summarised in the following schema:



On the one hand, we have hunters who shed animals' blood, and *tsen* gods who set the fire; on the other hand, we have the action of the goddesses who put out the fire with their milk. But the song contains a similar story: the episode of Guru Pema who chastises the *bompo* and puts him to death. In view of the fact that the shaman falls from the sun, and bearing in mind the association between the shaman and the thunderstone, we would logically expect a great fire which would punish the death of the shaman. Instead of that, we find the shedding of his blood under the stinging nettles. Between Dunjur Bon and Guru Pema, we therefore have a situation exactly the reverse of the encounter between the hunters and the *tsen*, where the fact of shedding the blood of the animals provoked a fire in the forest.

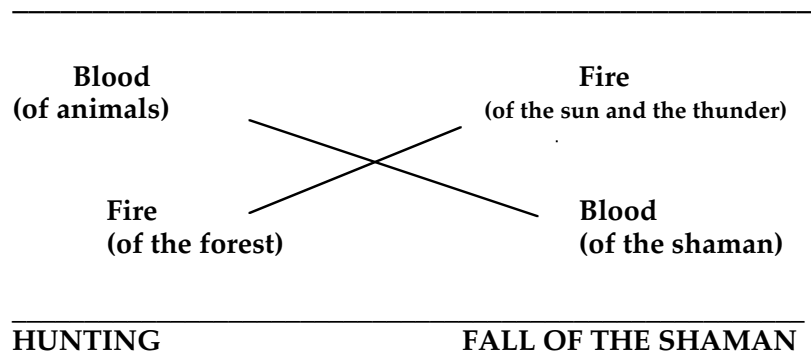
We are, therefore, allowed to say that the fall of the shaman reverses the relation of blood to fire.

Moreover, if we remember that women in labour must refrain from eating nettles and that they must not approach the hearth when they bleed, we understand how analogous relations between shamans and women are woven through the inversion of these substances in the myth. The shaman is literally « possessed » by Guru Pema, before being recreated by him ; in the same way, we see an inversion of the time of the origins (*thungsa*), becoming the time of the creation (*kesa*).

We can represent these antinomies between identical substances and the inversion of time and space:

I -

VICTORY OF GURU PEMA



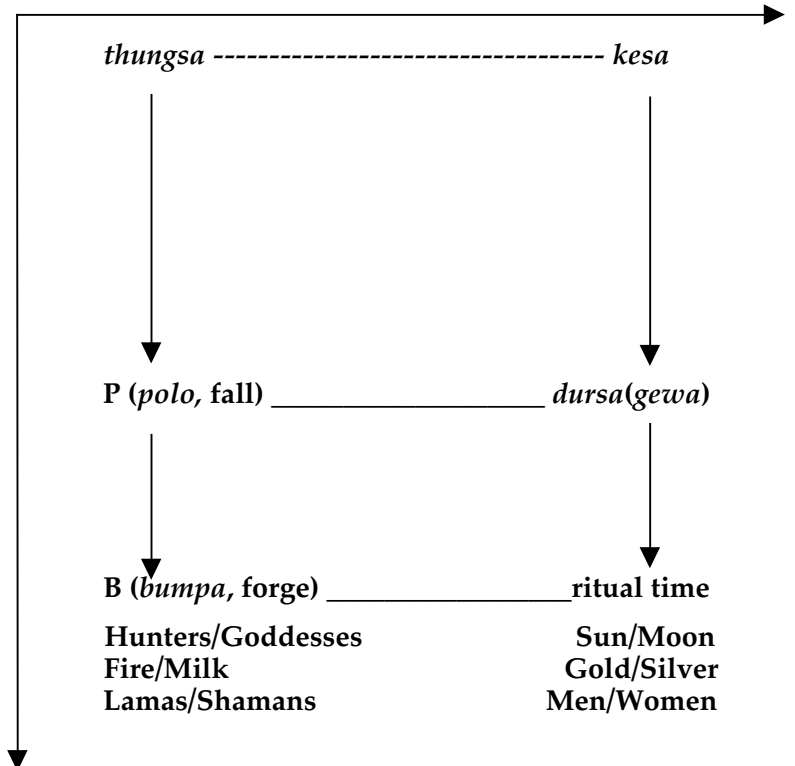
II -

INVERSION OF TIME AND SPACE

Conjunction number One, first shifting from *thungsa*

Conjunction

 number Two,
 Second
 shifting from *kesa*,

 The human couple,
 (Yab-Yum)


In Vishnu Tamba's song, the shaman's pride causes his death but simultaneously allows his re-creation on earth. Shamans become tied to the lamas in the first shift (heaven to earth), and to the blacksmiths, in the second shift (forest to forge). Conjunction number One, (a shaman

connecting heaven to earth), is linked to a whole process of categorisation of substances and beings (gold-silver, moon-sun, light-darkness, purity-pollution, etc.), in opposed couples.

This conjunction of elements, which were separated in the origin myth has the consequence of creating a reverse mode of contact in the ritual, « a prohibition »: after the contact between heaven and earth thanks to the shaman's fall, it is no longer possible to touch certain things; exactly as death puts outside what was inside: blood and soul with respect to the body. Finally, we should add that the two shifts of time aim at a third and final one, the ultimate terrestrial death accompanied by the cremation ceremony of the corpse in the cemetery (*dursa*).

Thungsa —————→ *kesa* —————→ *dursa*

An oriented temporal schema, a shortened spatial frame: the proper space of the shamanic cure

The ancient master of the dead was dispossessed of his own sense of time on the Tsari mountain. The shaman can no longer forestall the time of his death. He is condemned to behave in a time and space which have been imposed on earth. The shaman is cut off from his roots which were anchored in the heaven. This process of fall and degradation underlies a structure which is prior to the apparition of the religious division between purity and pollution. Both women and shaman, sealed with blood, are subject to the same prohibitions because their blood, in contact with fire (hearth, forest) and nettles respectively, inappropriately evokes primordial time. It is a recurrent motive of symbolic thought to turn a natural process into a ritual interdiction through the theme of a separation (between substances or people). One of the functions of the ritual is to recall this necessity for the separation of dangerous substances, in order to allow people to live in harmony.

The order of the proper ritual space of the shaman is indicated at the very beginning of Vishnu Tamba's song, when he « repairs » the house. Similarly, when the *bompo* looks for the soul of his client, he builds up a spatial frame which is not defined by the ordinary laws of motion. As in the ancient myth, the *bompo* again jumps everywhere in search for his clients' souls. He can move from one place to another and gives the spirits names of colours (Seti Jyoho, kalo graha, « White Lord, black constellations »), qualities (« The Powerful one, the Kind and Benevolent one »), or forces linked to places in the body (« Lhamo of the heart, demons with cold feet and closed eyes, you who reign here and there »). The space described by the shaman who « repairs » the house is defined by forces pulling inside or outside. The shaman points at forces which fall from above or pull from below:

« Om, Guru Gom, come down, come down, Lhamo of the Earth, come up, come up! »

The space within which the shaman effects his cure is defined in terms of shaking, roaring and lightening. The spatial frame of the house is enlarged, while the shaman starts paradoxically to close it to external influences by the techniques of « ligatures » (*bhanda*) and « cleansing » (*sildap*). He then divides his body into pieces and offers these pieces in exchange for the

patient's soul. The mythical *thungsa* space and time and the shift to *kesa* are implicit in the dismemberment of the shaman's body and by the reversal of the laws of motion during the shamanic cure. Laws of cold and heat are also reversed when the shaman steps on burning ashes without feeling pain. By so doing, he shows the patient how to reintegrate himself into his experience of space, this space that has been « destroyed » (*nongba*) by the demonic beings.

Near heaven, the shaman is at large. What seems far away to everybody is close to him. Above and below are reversed as in dreams. The anxiety which presses on the back of the patient, the heart « tightened » at the sight of the demonic beings, are revealed in the shamanic dance. The shaman does not address an individual person, « Mister so-and-so », but a « destroyed space », dismantled life forces.

Conclusion: a second and final inversion, the space of modern therapeutics

In the month of April 1999, I met Shyangdan Bompo, the main shaman of Temal, and learnt from him that his favorite disciple, Maila, had died suddenly while he was dancing with other shamans⁶:

« He fell down all of a sudden, like that », he said, and he added pensively: « blood- pressure! »

The new nosology, developed in Nepal through the proliferation of health posts and the expansion of modern medicine, has spread among the people who have incorporated these modern diseases into their own local terminology. They say:

« Pressure *bhayo* » (high blood pressure), or « *gastric bhayo* » (stomach pains), where *bhayo* here means: « has occurred ».⁷

But to hear such a diagnosis from the *bompo* was quite surprising for me. He added:

« Since they have built the health post, all the villagers come to me; I have more clients than them [in the healthpost]. They [the doctors] cannot know.. ».

Blood pressure, in the *bompo*'s terms, is synonymous with « demons' pressure » which weighs heavily on the patients' backs. The myth of the shaman's fall helps us to understand the whole reverse process which again threatens the *bompo* through healthposts. Sick people are now cured by a doctor foreign to the village, a Brahman who does not speak the Tamang language and who ignores people's way of life. The *bompo* lives in the centre of the village as much as the doctor lives at its frontiers.

As far as therapeutic techniques are concerned, injections are in great favour among the people. In the *bompo*'s view, « injections » are associated with spurting of blood, provoked in the myth by the stinging nettles. This kind of therapy bears a bitter taste for him. Therefore, in the *bompo*'s words, Maila's death by « blood pressure » was the sign of the return of the myth into history rather than the effect of an excess of tobacco or fat. The shaman redefines the emotional forces which assail his client in terms of « space

⁶ See also Steinmann 2001: Third Part.

⁷ See Stacy Leigh Pigg 1989: 16-23.

within » that he repairs and that cannot be touched by « injections ». *Bompo* never experienced any confusion between external and internal forces. « Blood pressure » in this case signified the interplay of the antagonist forces of the « blood within » and the « blood outside ».

If the shaman armed with his myth knows how to recognise men's real enemies, one may hope that, if the shaman's territory happens to be destroyed, it will never be seized.

*The song of Vishnu Tamba, from Kanigaon (Nepal)*⁸

Section 1

Damphu chāla gherori
Jambuling se:ro pherorim

Dunjur Bonsem dim kyonba

Naba neba dim kyonba
Siba Chendela gewa laba

Dunjur Bonla Chende siba
Chyo:ba bimam chyo:ba bima

Achyo:ba bimam, achyo:bim
Satyām sada tam pangba
Satan plototo bi-ciba
Dinima kudi:si di:si ciba
Chendese khorkhana achyoini

Dunjur Bonse anyoini

Gyoilam Dunjur Bonmi
Ngala nga deng deng lasimam

Dunjur Bonse na salmam

Achyo temprel prasalmam

Senor chyoiba dunbose

On the circled skin of my drum
All around Jambuling, I am going all
around
Dunjur Bon repairs the house (with
incense)
For the patient, he repairs the house
For the dead Chende, he celebrates the
funerals (gewa)
Dunjur Bon's dead man
Does everything Dunjur Bon tells him to
do
He says « achyo », « achyo »,
The dead man can say the very truth,
He speaks all the time,
Today, he stays mute, sitting in silence
Chende cannot eat anymore with the
group (of parents)
Dunjur Bon can no more ask him any
questions,
About Dunjur Bon of past times
I have beaten « deng deng » on my
drum,
Dunjur Bon made some noise through
his nose
He made the sign « achyo », according
to his custom,
Guest, take and eat this delicious food!

Section 2

Tsari Gangla gompase
Sangge Guru Pemase
Simal mendo char chorjim

Dorje dilphula ce: hende

The temple of Tsari Gang
The Sangge Guru Pema,
The flower of the silk cotton tree
blossomed again
With the tip of his sceptre

⁸ I give here all my thanks to Martine Mazaudon who gave me a copy of her Tamang Dictionary (to appear); it helped me to correct the transcription and the tones of the Tamang vocabulary of the *tamba's* song. See Mazaudon 1998.

Sangge Chendela rolpinjim

*Sangge Guru Pemada
Hātpal kho:imam*

*Theda nyoimam
Sangge Guru Pemase
Bhoima Chinna ngai hina*

*Awari then dawari
Ti:la dangbo ngawari
Wārīla labhu chyoī khaba
Bayul meda doikhaba*

*Dunjur Bon rang jyojyose
Jyokap sokapa da:bada
Tila bisa nyoi khaba
Tilta ngada nyoi khaba*

The Sangge has turned Chende into a dead man

For the Sangge Guru Pema
(Bring) the scale for weighing (the answer)

So he was asked (for that)
The Sangge Guru Pema (answers):
I am from Tibet, in China, I am from there,

Yesterday and the day before,
Before, a long time ago,
One ate the radishes from the garden
One put heavy loads on the Newars' bull

Like Dunjur Bon, our brother,
To the servant (of Guru Pema),
Which question are you going to ask?
Which question are you going to ask me?

Section 3

*Glelam rāni bhanrimi
Marmar Gyagar danrimi
Sangge Guru Pemasem
Gangsalmο then Chisalmο*

*Otari bren laji ngai
Mamo bren laji ngai
Theb hogri phyā: laji ngai*

Maṭhu Kaiṭāpa ta: laji ngai

*Lapci Chyukar sengjyo ngai
Tsari Gang Uisamye sengjyo ngai*

*Lapci Chyukar sengjyo ngai
Bumpa Kasyor sengjyo ngai*

*Dunjur Bonna Chendemi
Sat mubajim tama pangba
Dunjur Bonna janmari*

Jamman biman tabari

*Bumpa Kasyor sengjyo ngai
Tam pangba Chende sa:ji ngai*

Manesyor then ringgala

Dilphu dorjese chisalmam

In the forest of the queen,
Down down, to India (Gyagar country)
The Sangge Guru Pema (said)
Gangsalmο and Chisalmο (the daughters of king Darsing)

I put an end to such a big quarrel
I put an end to the quarrel of the mamo
Down the slope of the hill, I erected a banner

I have vanquished the demon Madhu Kaidap

I have built up Lapchi Chyukar
I have built the gompo Uisamye in Tsari Gang (sic)

I have built up Lapchi Chyukar
I have built the Bumpa Kasyor (stūpa of Jarung Kasyor),

Dunjur Bon, this dead man Chende,
He could make him tell right things
Dunjur Bon (could make him) born again

He happened to make many promises (that he did not keep)

I have built the Bumpa Kasyor
I have this Chende who talks to fall down,

By the mane chorten and the ringga (five Buddhas)

I have turned the dorje dilphu (against Dunjur Bon)

Section 4

Calpal tala yang ngala

*Sangge Guru Pemase
Cari cungba hur sungba
Gyoila Dunjur Bonsemi*

*Sangge Guru Pemada
Tamang wai Bhoila yul thim*

Simal mendo char chorjim

Bompo lama sobala thim

*Akhamla mlet-ba ngala thim
Pipal su:si siltala*

Bar su:si siltala

*Dunjur Bonle rang sing da
Khala mise tila la?
Cari cungmam hur sungmam
Sangge Guru Pemasem
Thangku rangse chomami
« Dunjur Bon Ho jyojyo!»*

*La:man bompo somami
Phyangba cari chep do:la*

We are all gathered there, talking together,
The Sangge Guru Pema
Wants to catch the bird, so he says
(Listen) to the story of Dunjur Bon of ancient times
For the Sangge Guru Pema,
The Tamang songs (are) the custom of Tibet
The flower of the silk cotton tree blossomed
(This is) the rule of the bompo and the lama
I cannot forget my own rule
If we plant a Pipal tree, there will be some shadow
If we plant a Bar tree, there will be some shadow
I am like Dunjur Bon (myself)
What can this man do?
He said he wanted to catch the bird,
The Sangge Guru Pema
Was painting a thangka,
(Guru Pema has called): « Dunjur Bon, Ho, brother!»
There are a lot of bompo living (here)
The bird flies here and there, all the time.

Section 5

Dongi namgi phep do:la

*Phyangba cari chepsami
Dungi namgiri phepsami
Carila kamei dongla nei*

La:man manba lala ngai

Bompo manba lala ngai

Jinda sudhār lala ngai

*Jambuling sambhār lala ngai
Gyoila Dunjur Bonsemi*

*Sangge Guru Pemada
Simburi mlacin cala bisi*

Jambuling hinsam tala bisi

We must reach the heaven (says the bird)
While flying here and there,
While trying to reach paradise,
The work of the bird is (the fruit) of the tree
I can do myself a lot of work (the bompo thinks)
The bompo thinks that he can do everything
I can improve human beings (Guru Pema says)
I am taking care of Jambuling!
(Listen) to the story of the ancient Dunjur Bon,
For the Sangge Guru Pema
He said he wanted to offer some raw rice to Swayambhu
And Jambuling would exist, he said,

Lamala bubsyol bompola nga

Dungi namgi phepla nga

Dinila ce:ri phepla nga
Gyoila Dunjur Bonsemi

Sangge Guru Pemada
Jambulingri lop hunsi

The cymbals of the lama, the drum of
the bompo

I shall go to the heavenly paradise (says
the bompo)

I shall go on the rays of the sun
(Listen) to the story of Dunjur Bon of
ancient times

For the Sangge Guru Pema
In Jambuling, (the bompo) showed his
greed

Section 6

Dunjur Bonda lop hunsi
Simburi mlacin cala bisi

Dunjurda akās sahaḥjān lasi
Gwa:jim ke-o-le khala bisi

Simburi mlacin cala bisi

Jambuling akās tala bisi

Irse en-de dahineri
Irse phamo debreri
Cāndra sūrje ngala ngori
Dunjur gyamse pati la sasi
Ṭiṭhari kang ngansi

Pyangguling byap ngansi

Bar can sapci thansimam

Ogla lu sapci thansimam
Salām sapci Lhamoda
Sanggo sanggo lasimam
Satbu khasi Lhamoda
Satbu khasi Dolmoda
Sanggo sanggo lasimam

Dunjur Bon is showing his greed
He said he wanted to offer some raw
rice to Swayambhu

To Dunjur the Guru has offered heaven
« Go up there » (if you can), he said,
(heaven is yours)!

He said he wanted to offer some raw
rice to Swayambhu

Jambuling, the heaven, are yours, he
said,

Towards the right side, it's yours

Towards the left side, it's yours

The moon, the sun on my forehead

They stand in the way of Dunjur

He got the legs of the water-bird (?
Parra jacana)

He got the wings of the « red-vented
bulbul »

The seat of the god tsan (tib.) in the
middle

The seat of the god klu (tib.) below

The seat of Lhamo on earth,

I have let the purifying smoke spread,

I have killed a goat for Lhamo

I have killed a goat for Dolmo

I have offered some purifying smoke, let
it be dispersed

Section 7

Namgai Nyima Lhamoda
Syarla Dorje Sembada
Lola Renjen Jyungneda
Nup Nawathayada
Jyang Doyon Dukpada
Uila Nambar Nangjeda
Sanggo sanggo lasimam

Ṣri Kandase sangsimam

To Lhamo of the sun in the sky

To Dorje Semba of the East

To Renjen Jyungne of the South

To Nawathaya of the West

To Doyon Dukpa of the North

To Nambar Nangje of the Centre

I have offered purifying smoke, let it be
dispersed

I have offered purifying smoke of the Ṣri
Kanda

| | |
|---------------------------------------|--|
| <i>Sunpāti Bhairungse sangsimam</i> | I have offered purifying smoke of rhododendron |
| <i>Daling syukpase sangsimam</i> | I have offered some incense of the juniper tree |
| <i>Namgai Nyima Dawada</i> | To the Sun in the heaven, to the Moon |
| <i>Thakpa langmarse sangsimam</i> | I have offered the incense of Thakpa langmar |
| <i>Ngaccam « deng deng » lasimam</i> | Before that, I have played « deng deng » (on my drum) |
| <i>Ngaccam « dung dung » lasimam</i> | Before that, I have played « dung dung » (on my drum) |
| <i>Harara then hururu</i> | « Harara and hururu » |
| <i>Uigai chyo:ri phururu</i> | In the Centre, smoke was spread « phururu » |
| <i>Sapci mula kyururu</i> | Those (sitting) on the ground, (the people) « kyururu » |
| <i>Phurbam Dunjur Bonsemi</i> | By the sceptre of Dunjur Bon |
| <i>Sanggeda cya:bari mula kyururu</i> | Looking to the Sangge, (he makes) « khyururu » |
| <i>Sangge Guru Pemami</i> | To the Sangge Guru Pema |

Section 8

| | |
|-----------------------------------|--|
| <i>Jambulingri muba Guru Pema</i> | Guru Pema is roaming around the world |
| <i>Jambulingri peteri</i> | In the centre of the world (Jambuling) |
| <i>Jyokap sokapa khla:ba</i> | He kept a servant (Jyokap sokap), to watch, |
| <i>Guru Pemase ci: cya:ba</i> | Guru Pema is looking after his servant |
| <i>Thangku chonse cho thanjim</i> | On the thangka, he draws with colours |
| <i>Jyokap sokapa rappase</i> | Guru Pema's servant is playing (music) |
| <i>Syu:go Sangge Remborche</i> | Please, sit down, Sangge Remborche |
| <i>Thangku chonse cho thanjim</i> | On the thangka, he draws with colours |
| <i>Phurba Dunjur Bonlami</i> | By (the power of his) ritual dagger, Dunjur Bon, |
| <i>Dongi ngamri domamji</i> | Went very near paradise |
| <i>Nyima hoisere cung damji</i> | And caught the sun's rays |
| <i>Jyokap sokapa rappase</i> | Guru Pema's servant is playing (music) |
| <i>Syarri cungba hur sungba</i> | To the East, he catches the light, so he says, |
| <i>Sangge Guru Pemase</i> | The Sangge Guru Pema |
| <i>Khaltiri muba Gugul dhup</i> | Kept some Gokul incense in his pocket |
| <i>Merim pharjim kaṣṭagi</i> | He threw it in the fire, by misfortune (for the bompo), |
| <i>Jambulingri peteri</i> | In the middle of the world (Jambuling) |
| <i>Se:gi taba Dunjur Bon</i> | Dunjur Bon is full of pride |
| <i>Darsing Gyarpola belāri</i> | At the time of king Darsing |

Section 9

| | |
|----------------------------------|--|
| <i>Lasem Ciprung syur do:jim</i> | The god does not let the bird (brown hill prinia?) escape |
|----------------------------------|--|

| | |
|------------------------------------|---|
| <i>Thanba Yurung gyur do:jim</i> | He threatens him to be transformed into Yurung Bon ⁹ |
| <i>Dunjur Bonma hairān</i> | He has harassed Dunjur Bon |
| <i>Se:gi Dunjurla kahiran</i> | Tell us the story of Dunjur full of pride, |
| <i>Thanba Yurung Bonmale</i> | At the time of Yurung Bon |
| <i>Hara hara then huru huru</i> | « Hara hara » and « huru huru » (when flying) |
| <i>Syargai chyo:ri syarara</i> | Towards the East, I can go, «syarara » |
| <i>Logai chyo:ri harara</i> | Towards the South, I can go, «harara » |
| <i>Nupgai chyo:ri hururu</i> | Towards the West, I can go, «hururu » |
| <i>Jyanggai chyo:ri syruru</i> | Towards the North, I can go, «syururu » |
| <i>Uigai chyo:ri hururu</i> | Towards the Centre, I can go, |
| « hururu » | |
| <i>Harara then hururu bisimam</i> | Having made « harara and hururu » |
| <i>Se:gi laba Dunjur Bon</i> | Dunjur Bon is full of pride |
| <i>Thanba Yurung gyur do:ji</i> | He threatens him to be transformed into Yurung Bon |
| <i>Sinde cyop geri gyur do:ji</i> | He threatens him to be reborn as a ghost |
| <i>Nyalwa cyop geri gyur do:ji</i> | He threatens him to be reborn in hell |
| <i>Ciprung cari chyap do:ji</i> | Ciprung (the bird) had to be caught |

Section 10

| | |
|--------------------------------------|---|
| <i>Nyalwa cyop geri bam do:ji</i> | He threatens him to be reborn in hell |
| <i>Bardola syang muila gyat</i> | The bell of the Bardo is a silver-work (I can do it) |
| <i>Tāmār syang runгла gyat</i> | The bell of copper is a work «to watch for» |
| <i>Ciprung cari syur do:ji</i> | (Guru Sangge) does not let the bird Ciprung escape |
| <i>Thanba Yurung gyur do:ji</i> | He threatens him to be transformed into Yurung Bon |
| <i>Thanba Yurung gyursimam</i> | Having threatened him to be transformed into Yurung Bon |
| <i>Mrapla killing khaī khajim</i> | Where is the key of the door (locked)? |
| <i>Sap chyo: lingri tai khajim</i> | On the earth, he fell full length |
| <i>Herung Gangla pīdharī</i> | In the middle of the seat of Herung Hill |
| <i>Jankhri kāṭh dongla brichyari</i> | On the biggest tree, the tree of the jhankri, |
| <i>Jankhri kāṭh dongri tai khamu</i> | The jhankri having fallen down into the tree, |
| <i>Syase ka:se chyar nijim</i> | His flesh was cut and his blood spurted out |
| <i>Milui hilui tha: nijim</i> | The body of this man has been cut up, |

⁹ The meaning being dubious, I am following here the suggestion of Anne Marie Blondeau: according to her, Yurung Bon could be an allusion to *g-yung drung Bon*, the « pure Bon », which was spread against the previous Bonpo, who were worshipping the *bdud* demons. Therefore, Dunjur Bon is threatened to be transformed into *g-yung drung Bon* by Guru Pema.

| | |
|-----------------------------------|--|
| <i>Kha:rela pote khi:ba semi</i> | Whose necklace is that (around your neck)? |
| <i>Lasem Ciprung syurjim</i> | The god did not let the bird Ciprung escape |
| <i>Sangge Guru Pemala</i> | (The bird) of the Sangge Guru Pema, |
| <i>Grip sem krapi phyur nijim</i> | The obscured (defiled) mind-hair-lock fell off slowly |
| <i>Dumjala Mahadeu me hende</i> | By Mahadeu of the Dumja (cremation place on the riverside) |
| <i>Ralba taibam te rande</i> | Since this time, the hair-lock will fall off! |

Section 11

| | |
|---------------------------------------|---|
| <i>Thanba Yurung Bonmale</i> | At the time of Yurung Bon |
| <i>Gompo Kasyor sik pinbam</i> | Was given death at the Kasyor temple |
| <i>Sangge Guru Pemase</i> | The Sangge Guru Pema |
| <i>Jhankri kath dongbo lik pinbam</i> | Has shaken the tree of the jhankri |
| <i>Nyalwa cyop geri phrol tajim</i> | He fell down in hell |
| <i>Polo dongri ka: chyarjim</i> | The blood spurted on the nettlebed |
| <i>Guru Pemase bla hurjim</i> | Guru Pema (himself) was frightened |
| <i>Atha atha! bibajim</i> | « Atha, atha », (My god!) he shouted |
| <i>Singaro then poldongro</i> | (About) the chestnut tree and the nettles (or oak-tree) |
| <i>Bompose tenbrel seba ro</i> | One says that the bompo knows about their secrets, |
| <i>Gosaïkuṇḍa gling ngamri</i> | Near the snow of Gosaïkuṇḍa |
| <i>Gyoi tam danglo sem nangri</i> | Keep secret the formulas of ancient times |
| <i>Lungtam danglo sem nangri</i> | Keep secret in the mind the lama's words, |
| <i>Ti:la dangbo thungsari</i> | A long time ago, in the time of the origins, |
| <i>Pipal dongla silase</i> | The shadow of the Pipal tree, |
| <i>Bompo sengba tilase</i> | What is (the story) of the bompo's creation? |
| <i>Bompo thungba thungsal tam</i> | These are the words of the bompo's origins |
| <i>Bompo keba kesal tama</i> | The words of the bompo's rebirth |
| <i>Wari nangla sanggase-la</i> | In the field, the millet grows |

Section 12

| | |
|-------------------------------------|--|
| <i>Hansuli then Pathuli</i> | Hansuli and Pathuli (the dogs) |
| <i>Pathuli biba khi:gi phyangmo</i> | The bound-one called Pathuli can fly (straight?) |
| <i>Hansuli biba korki phyangmo</i> | The one called Hansuli, with a leather strap, can fly (in a circle?) |
| <i>Kiralbo Dorjese borsimam</i> | Kiralbo Dorje has taken them (to hunt) |
| <i>Ciprung biba carada</i> | (He went hunting) the bird called Ciprung, |
| <i>Cara sikar klang nimam</i> | He went hunting the bird, |

| | |
|-----------------------------------|---|
| <i>Nup then jyangla chamri mi</i> | To the West and to the North, in the heart, |
| <i>Dauram hurlam me lungba</i> | A huge fire with flames is set in the forest |
| <i>Raibar goja ke:bari</i> | One carries the knife on the side |
| <i>Gandi cungnila kyui khasai</i> | Even if the water of twelve rivers flow |
| <i>The-ma-le hurlam asaiba</i> | They cannot extinguish the flames |
| <i>Banko syauli asyauli</i> | The foliage of the trees does not exist anymore |
| <i>Khi:gi phyangmo nakhise</i> | The bound-dog flew (straight?) |
| <i>Torsul marsul tasimam</i> | He flew up, he flew down |
| <i>Sangge Agri Khaibase</i> | The Sangge Agri Khaiba |
| <i>Sangge Bandi Khaibase</i> | The Sangge Bandi Khaiba |
| <i>Hurlam saibari akhamba</i> | Cannot extinguish the fire |

Section 13

| | |
|--------------------------------------|--|
| <i>Lamala danglo bompola thu</i> | The lama owns formulas, the bompo has magic power, |
| <i>Darsing Gyarpola jhame ku:</i> | The nine daughters of King Darsing |
| <i>Lhamo ku:la ne: dhāra ku:</i> | From the nine goddesses' breasts, nine springs of milk, |
| <i>Dauram mela hurlamri</i> | In the burning flames of a huge fire |
| <i>The-ma-le Lhamo ku:semi</i> | From these nine goddesses there, |
| <i>Dahinema paṭila ne: dhara ku:</i> | From their right side, nine springs of milk, |
| <i>Dharam ku:se se:jimu</i> | Nine springs went out, |
| <i>Choksen gompola mar bumpa</i> | The golden vase is like the axis ¹⁰ of the temple |
| <i>Gyanak yulla mui bumpa</i> | The silver vase of the Chinese country, |
| <i>Kyakar palo dong halo</i> | The yoke is made of kyakar wood (Euphorbiaceae) |
| <i>Jinba taji ngala pālo</i> | My turn is going to end, |
| <i>Mar bumpala min tila</i> | What is the name of the golden vase? |
| <i>Dongri ro:ba khalese</i> | On the tree the peaches grow, |
| <i>Sunggo jyojyo alese</i> | Elder brother, younger brother, please talk! |
| <i>Bumpa sengba tilase?</i> | What is necessary to make the vase? |
| <i>Gyango sagun nyango tam</i> | Prepare the beer offering, listen to me, |
| <i>Wari nangla sanggase</i> | In the field, the millet grows |
| <i>Pangge nana angase</i> | This was the elder sister, the younger sister's talk! |

Section 14

| | |
|------------------------------------|---|
| <i>Bhimphedi langur remba gyam</i> | I came from Bhimphedi, a very long way! |
|------------------------------------|---|

¹⁰ Charles Ramble proposes to translate *Choksen gampo* as « *mchog-zung mgon-po* », « Excellent pair of protectors ». My tamang informant (a *tamba*) could not propose any translation. His commentaries suggested rather: Tib. *srog-shing*. The meaning remains unclear.

Mra:wai singgise lengba tam
Nyansam yenam pangsem ngam

Kolmeda namthar se:ge kham
Lamala danglo bompola thu

Gyanak yulla gyanak ku:

Bumpala kesa pangge cu

kesami Margi bumpa

Dāuram hurlamse saimam
Garab Khaiba cyangsemi
Agri Khaiba cyangsemi
Bandi Khaiba cyansemi

Dāuram hurlamse saimam
Garab Khaibase khorbala
Garab Khaibase tha:bala
Agri Khaibase khorbala
Bandi Khaibase sengbala
Choksen gompola mar bumpa

Gyanak yulla mui bumpa
Lala jhame nana angala

Haṭpal bāti koisi cya:ba

Bumpala tamgi nyoisi cya:ba
Mayna cari dhāundari

Wari nangla sanggase
Nyango nana angase
Dongri ro:ba khalese
Sunggo jyoyjo alese

Darsing Gyalpola belāri
Bompo muba Dunjur Bon
Liccham thanba Yurung Bon

Date, Sele Hoisere Bon
Dunjur Bonla belāri
Bompo ngacha areba
Gandi cungnila glagiri

Bumpa maibala lagiri
Sangge Kiralbo Dorjesem

The « Lion of Speech », has still to talk
 If you want to hear to me, I'm going to talk!

I can tell the history to the relatives!
 The lama owns formulas, the bompo has magic power,
 From the country of China, nine «Chinese» (clans)

I'm telling the story of the creation of the vase

And so, about the birth of the golden vase,

To extinguish the huge fire
 Garab Khaiba (the skilful blacksmith)
 Agri Khaiba (the skilful miner)
 Bandi Khaiba (the skilful monk / craftman?)

To extinguish the huge fire,
 Garab Khaiba chisels (the copper)
 Garab Khaiba cuts (the copper)
 Agri Khaiba chisels (the copper)
 Bandi Khaiba makes the vase

The golden vase is like the axis of the temple

The silver vase of the Chinese country
 Younger daughter of the god, elder and younger sister

The scale (to weigh), the lamp to see if the answer is adequate

I have asked a question about the vase
 Both mynahs¹¹, close together (boy and girl)

In the field the millet grows
 Listen to me, elder sister, younger sister,
 On the tree the peaches grow
 Please talk, elder brother, younger brother

At the time of King Darsing
 There is the bompo Dunjur Bon
 Then after, comes the time of Yurung Bon

Now, there is the Bon Sele Hoisere
 At the time of Dunjur Bon
 Before that time, there was no Bon
 To the place where the twelve rivers meet

To find out the vase on the hillside
 The Sangge Kiralbo Dorje (came)

¹¹ *Sturnus pagodarum* or « black headed starling ». I suggest rather « passerines », cf Steinmann: 2001, index.

Section 15*Lamala danglo bompola thu*

The lama owns formulas, the bompo has magic power

*Chyoi lamala thegi chik hinsam
Mar bumpala min hinsam*If the books of the lama are right
If « gold » is the name of the vase (she-vase)*Mui bumpala min hinsam*

If « silver » is the name of the « vase » (he-vase)

*Gyanak yulla gyalpo ku:
Gyalpola kola Laibu
Laibu then Chyoibu*Nine kings of the Chinese country,
The king's son is Laibu,
The son Laibu and (the daughter) Chyoibu,*Sudham ta:ba bumpala kyui
Sayi bhuī sum Cophkat-la rui*Pure water is poured from the vase
There are three earths and eighteen clans,*Gyanak yulla mui bumpa
Choksen gompola mar bumpa*The silver vase of the Chinese country
The golden vase is like the axis of the temple*Nyankhor kolme curi thuba*

All the relatives and friends are gathered here,

*Nga joho asyang Remborche
Ganba Khamsum Remborche*I am the venerable uncle Remborche,
The ancient Remborche of the three Worlds*Jikten Tamchyo Remborche*

The Remborche of [the book] of the « Customs of the world ».

Glossary of the tamang terms (with terms borrowed from Nepali)¹²**Section 1**

| | |
|-----------------------------|--|
| ³ <i>damphu</i> | drum of the <i>tamba</i> |
| <i>chālā</i> (Nep.) | skin |
| <i>ghero</i> (Nep.) | circle, enclosure |
| ³ <i>se:ro</i> | syn. of <i>ghero</i> |
| ¹ <i>phep-pa</i> | to move, to go (<i>phep-pa ro</i> , indirect style) |
| ⁴ <i>dim</i> | house |
| ² <i>kyon-ba</i> | to repair (meaning here « to protect ») |
| ² <i>na-ba</i> | to be sick |
| ¹ <i>si-ba</i> | to die |
| ³ <i>gewa</i> | funeral ceremony |
| ¹ <i>la-ba</i> | to do |
| ² <i>chyō:ba</i> | to be sufficient, to be enough |

¹¹ I have marked four tones (1, 2, 3, 4), pointing out the highest tone until the lowest one. For an easier pronunciation of tamang words, I have made a difference between: d/t; b/p; g/k; c and ch are pronounced ts and tsh; I prefer to note « *jyojyo* », instead of ³*cjocjo*, « *bompo* » instead of ³*ponpo*, « *tamba* » instead of ¹*tampa*, etc.. (cf. M. Mazaudon, *Tamang Dictionary*). For the transcription of Nepali words, see Turner.

| | |
|---|--|
| ³ <i>bi-ba</i> | to tell |
| <i>sada</i> (Nep. <i>sat</i>) | good |
| <i>satya</i> (Nep.) | truth |
| ¹ <i>satan</i> | always |
| <i>plototo</i> | (onomatopoeia? « to speak all the time ») |
| ² <i>ci-ba</i> | to keep doing something |
| ² <i>dini</i> | today |
| ¹ <i>ku-¹di:si²ci-ba</i> | to be quiet, sitting in silence |
| ¹ <i>khori</i> | group, clan (<i>khana</i> , Nep. food) « food of the clan » |
| ¹ <i>chyo-i-ba</i> | to consume |
| ² <i>nyoi-ba</i> | to ask |
| <i>gyoilam</i> | ancient times |
| ¹ <i>ngala</i> | mine |
| ³ <i>nga:</i> | drum |
| ¹ <i>na</i> | nose |
| ¹ <i>la-ba</i> | to do |
| ¹ <i>sal-ba</i> | to blow through the nose, to clear throat |
| <i>Bhairung pāti</i> | <i>Juniperus recurva</i> |
| ⁴ <i>pra-ba</i> | to do usually, to know well |
| <i>senor</i> | delicious food? |
| ³ <i>dunbo</i> | guest, invited person |

Section 2

| | |
|-----------------------------------|---|
| ³ <i>gang</i> | hill, mountain |
| ¹ <i>sangge</i> | the assembly of gods (<i>sangge-ri ni-ba</i> : to go to paradise) |
| <i>simal</i> (Nep.) | <i>Bombax</i> (silk cotton tree) |
| ³ <i>mendo</i> | flower (<i>mendo²char-pa</i> : to blossom) |
| ² <i>char</i> | new |
| ¹ <i>ce:</i> | tip of a religious object |
| ⁴ <i>dorje</i> | sceptre of the lama |
| ³ <i>hende</i> | from, since |
| ⁴ <i>ro</i> | corpse, dead man |
| ¹ <i>pin-ba</i> | to give |
| <i>hātpal</i> | scale with one arm |
| ¹ <i>kho:ba</i> | to carry, to bring |
| <i>-te²</i> (suff.) | until (and <i>-te</i> , suff. « like, the size of ») |
| ³ <i>-te:</i> (adv.) | precisely |
| <i>Bhoi/Bhod</i> | Tibet |
| <i>Chinna</i> | China |
| ³ <i>hin-ba</i> | to be |
| <i>-then</i> (suff.) | with |
| <i>dawari</i> (from <i>dawa</i>) | moon |
| ² <i>ti</i> | |
| <i>:la</i> | yesterday |
| ⁴ <i>dangbo</i> | remote past (¹ <i>onma⁴dangbo⁴dwi-ri mi</i>) |
| ⁴ <i>ngawari</i> | variant of <i>ngacha</i> , « before, ahead » |
| <i>wari</i> (Nep. <i>Bārī</i>) | field, garden |
| ² <i>labhu</i> | radish, turnip |
| ¹ <i>chyo-i-ba</i> | to consume |

| | |
|--|---|
| ¹ <i>kha-ba</i> | to come, to happen |
| <i>Bayul</i> | Ne |
| war country | |
| ⁴ <i>me</i> | ox, cow |
| ⁴ <i>doikhaba</i> | (⁴ <i>dod-i-khaba</i>), to load a beast, to charge |
| ³ <i>rang</i> | li |
| ke | |
| ³ <i>jyojyo</i> | elder |
| ther | |
| ⁴ <i>da:ba</i> | servant |
| <i>Jy</i> | |
| <i>okap sokap</i> | name of the servant of Guru Pema |
| clear) | |
| ¹ <i>tila</i> or ¹ <i>tik-</i> | what? |

Section 3

| | |
|---|--|
| ⁴ <i>gle</i> | king |
| ¹ <i>mar</i> | down, downstream |
| <i>Gyagar</i> | I |
| ndia | |
| ³ <i>dan</i> | seat, support, throne |
| ¹ <i>ote:</i> | |
| | that big |
| ¹ <i>bren</i> | quarrel (?) |
| ¹ <i>the</i> (pron.) | he, she |
| ¹ <i>hog</i> (ri) | underneath, down |
| ² <i>phya:</i> | broom, banner, pole |
| <i>Maḍhu Kaiḍāp</i> | demons killed by Vishnu |
| <i>Lapche Chyukar</i> | a place on the mountain Lapchi Kang (Tib. Lapchi Chuwar) |
| ³ <i>seng-ba</i> | to build, to erect, to create |
| ³ <i>bumpa</i> | sacred vessel, vase |
| ¹ <i>mu-ba</i> | to be, to stay |
| ² <i>pang-ba</i> | to speak |
| ¹ <i>tam</i> | language |
| <i>janmanu</i> (Nep.) | to be born |
| ³ <i>jamman</i> (Nep. <i>jamma</i>) | a lot, all |
| ¹ <i>ta-ba</i> | to happen |
| ³ <i>sa:ba</i> | to cause to fall |
| ¹ <i>ringga</i> | the head-crown representing the five Buddhas |
| <i>chisal-ba</i> | to show, or to turn against |
| <i>chi-pa</i> (<i>chisai</i>) | to make new |

Section 4

| | |
|---|-------------------------------|
| ¹ <i>cal-pa</i> ² | to entertain relations with |
| ¹ <i>cung-ba</i> | to bind, to catch, to capture |
| ¹ <i>hur-pa</i> | to throw down |
| ¹ <i>sung-ba</i> | to say |

| | |
|---|--|
| ³ wai | song |
| ⁴ yul | country |
| ⁴ thim | rule |
| ³ so-ba | to prepare, to make |
| ² kham-ba | to be able, to be healthy |
| ² mlet-pa | to forget |
| ³ su:ba | to plant |
| ² sil | shade |
| Pipal and Bar | <i>Ficus religiosa</i> and <i>Ficus bengalensis</i> |
| ³ rangba, rangsing | like, as |
| ² khala | who |
| ³ mi | man |
| rang (Nep.) | colour (Tam. <i>chon</i> , colour for <i>thangka</i> painting) |
| ² cho-ba (¹ chon ² phor-ba) | to paint |
| ³ la:man | many, much |
| ² so-ba | to live |
| ² phyang-ba | to fly (name <i>phyang-ba</i> : the bird flies) |
| ¹ chep ³ do:la | to go and return without staying, to pop somewhere |

section 5

| | |
|------------------------------|---|
| ¹ namgi | space, heaven |
| ¹ dongi | heaven, paradise (<i>dongi dopta thi ngapta</i> , « I am the master of heaven and earth ») |
| ¹ phep-pa | to go, to leave |
| ¹ do:la | to need (to do something) |
| kām (Nep.) | work |
| ⁴ dong | tree |
| ⁴ man-ba | to occur to, to come to mind |
| jinda sudhār (Nep.) | <i>jindagi</i> : life, <i>sudhār</i> : improvement |
| sambhār (Nep.) | care, attention |
| ¹ Simbu /Singkon | Swayambunath (or Singkon) |
| ³ m̐la | uncooked rice (³ m̐la ² cin: flour of rice) |
| ¹ ca-ba | to eat |
| ⁴ bubsyol | large cymbals of the lama |
| ³ tini | sun |
| ³ ce: | footprint, track |
| ² hun-pa | to show |
| lop (from Nep. <i>lobh</i>) | greed, covetousness |

section 6

| | |
|--|---|
| akās (Nep.) | heaven |
| sahajān (Nep. <i>sahajānu</i>) | to feel oneself at home |
| ³ gwa: | upper |
| ¹ ke-o-de (imperative only) | |
| or ker (ker ¹ niu) | « move out of the way! » |
| ¹ khal | discussion (¹ khala-bisi, « so he said ») |
| ² ir-se | this way, over there |
| -en (part.) | also, too |
| ¹ phamo | (from Nep. <i>Paṭi</i> : in the direction of)? |
| ³ ngo | forehead |

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>cāndra</i> (Nep.) | relating to the moon |
| <i>sūrye</i> (Nep.) | sun |
| ⁴ <i>gyam-se</i> | in the way |
| <i>pa⇒i</i> (Nep.) | side, in the direction of |
| ² <i>sa-pa</i> | to accompany |
| <i>ṭiṭihari</i> | a kind of large water-bird (<i>Parra jacana?</i>) |
| ⁴ <i>pyangguling</i> | the red-vented bulbul (<i>Lanius bulbul</i>) |
| ³ <i>byap</i> | wing |
| ¹ <i>ngan-pa</i> | to borrow (with an obligation to give back) |
| <i>can</i> | god of the rocks (and trees, for the Tamang) |
| ¹ <i>sap-pa</i> | to become absorbed |
| ¹ <i>than-pa</i> | to put, to set |
| <i>salām</i> (Nep.) | greeting |
| ¹ <i>sa</i> | ground (<i>sapci</i> , « of the soil ») |
| ¹ <i>sang-ba</i> | to fumigate (imperative: <i>sang-go</i>) |
| ¹ <i>sat-pa</i> | to kill |
| <i>khasi</i> (Nep.) | castrated goat |

section 7

| | |
|-----------------------------|---|
| ¹ <i>syar-pa</i> | to rise |
| ⁴ <i>jyang</i> | north |
| ¹ <i>syar</i> | east |
| ³ <i>lo</i> | south |
| ⁴ <i>nup</i> | west |
| ¹ <i>ui</i> | centre |
| <i>Śri Kanda</i> (Nep.) | incense of the sandal tree |
| <i>Sunpāti</i> (Nep.) | a kind of small-flowered rhododendron (<i>Anthropogon</i>) |
| <i>bhairungpāti</i> (Nep.) | <i>Juniperus recurva</i> |
| <i>daling</i> | spikenard (<i>Nardostachys jatamasi</i>) |
| ¹ <i>syukpa</i> | incense of juniper (the frame of the drum is made of juniper) |
| <i>thakpa langmar</i> | mythical tree |
| ⁴ <i>ngacha</i> | before, ahead |
| ³ <i>chyori</i> | in the direction of |
| ¹ <i>phurba</i> | ritual dagger (Nep. <i>Kīla</i>) |
| ¹ <i>cya:ba</i> | to look, to examine |

section 8

| | |
|------------------------------|---|
| ² <i>pete</i> | navel, umbilical cord |
| ¹ <i>khla:ba</i> | to abandon, to forget something |
| ⁴ <i>ci:ba</i> | to remember, to think |
| ³ <i>rap-pa</i> | to play music, to make noise |
| ³ <i>syu:ba</i> | to sit |
| ² <i>ngam</i> | near |
| ³ <i>do-ka-ba</i> | to arrive |
| ¹ <i>cung-ba</i> | to catch |
| ³ <i>tam-pa</i> | to select, to tip |
| ¹ <i>or/orse</i> | on that side |
| <i>khalti</i> (Nep.) | pocket |
| <i>gokul dhup</i> (Nep.) | a kind of plant, <i>Ailanthus grandis</i> |

| | |
|----------------------|-------------------------|
| ¹ me | fire |
| ¹ phar-ba | to put wood on the fire |
| kaṣṭagi (Nep.) | misfortune, trouble |
| ² se:ba | to know |
| ¹ ta-ba | to happen |
| belā (Nep.) | moment |

section 9

| | |
|-----------------------|--|
| ¹ la | god |
| ³ syur-pa | to escape |
| ¹ gyur-pa | to circumambulate, to turn round |
| hairān (Nep.) | tired, wearied |
| kahiran (Nep.) | story, talk |
| ² sinḍe | evil spirit of the dead, ghost |
| ¹ cyopgeri | (¹ cyop-pa, to damage, to bump, to dent) |
| ¹ ke-pa | to get formed, to be reborn |

section 10

| | |
|---------------------------------------|---|
| ⁴ nyalwa | hell |
| ² chyaṗ ¹ do:ji | to need to catch |
| ³ bam ¹ do:ji | shoulder blade, « to crawl » |
| ¹ bar- ⁴ do | intermediate time between death and rebirth |
| ¹ syang | flat ritual bell (of the Bonpo in Tibet) |
| ⁴ mui | silver |
| ⁴ gyat | work |
| tāmā (Nep.) | copper |
| ¹ rung-ba | to watch over something |
| ¹ kiling, killi (Nep.) | key |
| ² mrāp | door |
| ² khaī | where? |
| ³ ling | length (of a s _{ri}) |
| ¹ tai-ba | to fall |
| pāḍhā (Nep.) | seat, throne |
| kāṭh (Nep.) | wood |
| ⁴ dong | tree |
| ¹ brichya | the biggest tree on a slope, the tree of the <i>jhankri</i> |
| ¹ sya | flesh |
| ² ka: | blood |
| ² chyar-ba | to be sharp, to cut |
| ³ mi | man |
| ³ lui | body |
| ² tha:ba | to cut |
| ¹ kha:re | neck |
| pote (Nep.) | necklace (given by the husband to his wife) |
| ² khi:ba | to tie up |
| ¹ kra | hair (¹ krāpui or ¹ krā-pon, « hair-lock ») |
| ¹ sem | heart, soul, mind (¹ sem ¹ ni-ba, « to like ») |
| ² grip or ² dip | shadow |
| ¹ phyur-ba | to fall off slowly, to be taken by the wind |

| | |
|---|-------------------------------------|
| <i>Dumja</i> | a cremation place by the river-side |
| ³ <i>ralba</i> | tangled hair, hair-lock |
| ³ <i>rande</i> (syn. of <i>hende</i>) | since |
| <i>te</i> | like |

section 11

| | |
|-------------------------------|--|
| ⁴ <i>sik pinba</i> | to give death (by cutting a tree) |
| ³ <i>lik-pa</i> | to shake |
| ² <i>phrol-ba</i> | to put into small pieces |
| ¹ <i>ta-ba</i> | to happen |
| ³ <i>bla</i> | soul |
| ¹ <i>hur-pa</i> | to throw down |
| ¹ <i>singkar</i> | species of chestnut (<i>Castanopsis tribuloides</i>) |
| ¹ <i>polo-dong</i> | nettles (or <i>poldong</i> , a kind of oak, <i>Lithocarpus spicata</i>) |
| <i>-ro</i> | one says (reported speech particle) |
| ² <i>se:ba</i> | to know |
| ⁴ <i>gling</i> | snow |
| ⁴ <i>danglo</i> | formulas of the lama |
| ⁴ <i>dangbo</i> | remote past |
| ³ <i>nangri</i> | inside |
| ³ <i>lung</i> | Buddhist teachings |
| ² <i>ti:la</i> | yesterday |
| ² <i>sil</i> | shadow |

section 12

| | |
|--|---|
| ² <i>khi:ba</i> | to tighten |
| ³ <i>korki</i> | leather strap |
| ³ <i>bor-ba</i> | to take away |
| ² <i>sikar</i> (Nep. <i>ṣikār</i>) | hunting |
| ¹ <i>klang</i> | to play (<i>sikar klangba</i> , « to hunt ») |
| ¹ <i>cham</i> | retreat, seclusion |
| <i>dāuram</i> (Nep.) | firewood |
| <i>hur-hur</i> (Nep.) | with flames |
| ¹ <i>me</i> | fire |
| ² <i>lung-ba</i> | to burn |
| ² <i>rai</i> | rib |
| ³ <i>goja</i> | Nepalese knife |
| ⁴ <i>ke:ba-ri</i> | to lean on |
| ³ <i>gandi</i> (Nep.) | large river |
| ² <i>cungni</i> | twelve |
| ² <i>kyui</i> | water |
| ¹ <i>kha-ba</i> | to come |
| ³ <i>sai-ba</i> | to put off |
| <i>ban</i> (Nep.) | wood |
| ¹ <i>syauli</i> | foliage of trees |
| ¹ <i>nakhi</i> | dog |
| ¹ <i>tor</i> (<i>sul</i>) | up, upstream |
| ¹ <i>mar</i> | down, downstream |
| ² <i>kham-ba</i> | to be able to |

Section 13

| | |
|-----------------------------|-------------------------------------|
| ⁴ <i>thu</i> | magical power of the bompo |
| ² <i>ku:</i> | nine |
| ² <i>jhame</i> | daughter, young woman |
| ³ <i>ne:</i> | milk, breast |
| <i>dhāra</i> (Nep.) | spring of water |
| <i>dāhine paṭi</i> (Nep.) | to the right side |
| ¹ <i>se:ba</i> | to go |
| ⁴ <i>mui</i> | silver, silver jewellery |
| ⁴ <i>mar</i> | gold, gold jewellery |
| ⁴ <i>yul</i> | country |
| ³ <i>kyakar</i> | <i>Euphorbiaceae</i> |
| <i>halo</i> (Nep.) | yoke, plough |
| <i>pālo</i> (Nep.) | turn |
| ³ <i>jin-ba</i> | to finish, to complete |
| ¹ <i>min</i> | name |
| ² <i>ro:ba</i> | to come, to grow (for fruits) |
| ¹ <i>khale</i> | peach |
| ¹ <i>ale</i> | younger brother (term of address) |
| ³ <i>gyan-pa</i> | to prepare for a religious ceremony |
| <i>sagun</i> (Nep.) | offering of fermented liquor |
| ¹ <i>nyan-pa</i> | to listen, to pay attention |

section 14

| | |
|--|--|
| ³ <i>remba</i> | long |
| ⁴ <i>gyam</i> | path, road (<i>gyamse</i> , « in the way ») |
| ² <i>mra:wai</i> | peacock ¹³ |
| ² <i>mra:wai</i> ¹ <i>singgi</i> | <i>smra ba'i seng ge</i> (honorific title) |
| ¹ <i>leng-ba</i> | to be left over |
| ¹ <i>kolme</i> | circle of relatives (see <i>nyankhor</i>) |
| ² <i>namthar</i> | history, religious history |
| ² <i>cu</i> | this |
| ³ <i>cyang-pa</i> | to learn |
| ² <i>khor-ba</i> | to chisel |
| ² <i>tha:ba</i> | to cut (some metal or a carpet) |
| ² <i>koi-ba</i> | to be enough |
| ¹ <i>cya:ba</i> | to look |
| <i>dhāundari</i> (Nep. <i>dhaunu</i>) | to frequent, go in and out of |
| <i>belā</i> (Nep.) | moment |
| ¹ <i>liccha</i> | after |
| ¹ <i>date</i> | now |
| ⁴ <i>ngacha</i> | before (in time and space) |
| ⁴ <i>gla</i> | place |
| ⁴ <i>mai-ba</i> | to look for, to seek |
| ³ <i>la</i> | wooded hill side |

¹³ The tamang *tamba* always took the peacock (*mra:wai*) as his emblem; on the other hand, he takes the title of « Lion of Speech » (*sMra-ba'i seng-ge*, an epithet of Mañjuśrī, the patron divinity of Eloquence).

section 15

| | |
|-----------------------|--------------------------------|
| ¹ chyoī | sacred book, religious book |
| ³ hin-pa | to be |
| ² kola | child, young of an animal |
| śuddha (Nep.) | clear, pure, chaste |
| ² ta:ba | to hold hands out, to receive |
| bhuī (Nep.) | ground, earth |
| ² cophkat | eighteen (clans) |
| ³ rui | clan (Nep. <i>thar</i>) |
| ¹ nyankhor | group of relatives and friends |
| ¹ thu-ba | to gather |
| ⁴ ganba | elder, old man |

Bibliography

LEIGH PIGG, S.

- 1989 « Here, There and Everywhere : Place and Person in Nepalese Explanations of Illness », *Himalayan Research Bulletin* IX (2), 16-23.

MAZAUDON, M.

- Forthcoming : *Tamang - Français - Anglais. Dictionnaire* (version de travail), Paris, Selaf.

REGMI, M. C.

- 1977 *Regmi Research Series*, IX, n° 5, Kathmandu.

STEINMANN, B.

- 1987 *Les Tamangs du Népal. Usages et religion*, Paris, ADPF, collection Recherche sur les Civilisations.
- 1989 « Les pouvoirs du Tamba tamang: comment l'usage a trouvé son prêtre », in *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Collection Puruṣārtha, vol. 12. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 127-146.
- 1995 Choses secrètes et questions sans réponse. Joutes oratoires et énigmes des Tamang du Népal. *Traditions Orales dans le Monde Indien*, Collection Puruṣārtha, vol.18. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 403-418.
- 2001 *Les Enfants du Singe et de la Démone. Mémoires des Tamang, récits himalayens (Népal)*. Nanterre, Société d'Ethnologie, collection Haute Asie.

TESTART, A.

- 1985 *Le Communisme primitif (I) : Économie et idéologie*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- 1986 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 1991 *Des Mythes et des Croyances. Esquisse d'une théorie générale*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.



A propos d'un inventaire des monastères bon po du Tibet et de l'Himalaya. Notes de lecture.

Anne Chayet, CNRS.

Le septième volume de la remarquable collection des "Bon Studies",¹ *A Survey of Bon po monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya*,² présente un ensemble d'enquêtes et d'études sur les monastères, temples et ermitages bon po, subsistants ou reconstruits, dans les diverses régions entre lesquelles le Tibet est aujourd'hui administrativement divisé et dans les vallées himalayennes du Népal et de l'Inde. Cet inventaire se veut aussi complet que possible, mais ne se prétend pas exhaustif, ainsi que Samten Karmay le précise dans son introduction (p. 9), en soulignant que la région de Tsha ba rong au Khams, par exemple, n'a pu être étudiée et que des établissements ont pu être omis dans d'autres régions. Cette lacune, que l'on peut sans doute regretter, puisque la tradition veut³ que des textes aient été cachés au Tsha ba rong lors de la persécution du Bon sous Khri srong lde btsan, sera certainement comblée avant longtemps, et l'ensemble qui est présenté ici demeure sans précédent.

L'introduction de Samten Karmay donne un bref rappel de la tradition monastique bon po et des persécutions dont elle a fait l'objet, elle explique aussi dans quel esprit et avec quelles méthodes cette vaste enquête a été conduite, afin d'ajouter aux informations concernant le nom, la localisation et l'histoire des établissements relevés, une étude de leur hiérarchie, de leur système éducationnel et de leur bibliothèque, ainsi que de leurs rituels, mais aussi de leurs ressources et de leur environnement social. L'importance des études qui sont présentées ensuite varie beaucoup, c'est évident, selon la qualité des informateurs que les auteurs ont eus et le nombre et l'intérêt des documents qu'ils ont pu trouver, enfin avec la dimension et l'histoire des établissements. Mais la rédaction parallèle, en 14 rubriques, des 233 notices⁴ du volume, en permet une lecture à diverses entrées, et facilite la synthèse éventuelle des innombrables informations qu'elles contiennent. Dhondrup Lhagyal a étudié les établissements bon po du Tibet central (dBus et gTsang), Phuntso Tsering Sharyul ceux du mNga' ris et des régions de Nag chu et de Chab mdo, Tsering Thar ceux de l'A mdo et du Khams (Qinghai, Gansu, Sichuan), et Charles Ramble et Marietta Kind ceux des vallées

¹ Editée par S.G. Karmay et Y. Nagano et publiée par le National Museum of Ethnology d'Osaka, Senri Ethnological Reports, Bon Studies, huit volumes publiés fin 2003.

² Osaka, 2003, National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Reports 38, Bon Studies 7, 883 p.

³ Karmay, 1972, 96.

⁴ Ces notices sont de taille inégale, bien évidemment, selon qu'elles contiennent ou non des listes de lignées et de rituels, ou que la communauté locale est considérable et a donné lieu à une étude plus développée.

himalayennes du Népal et de l'Inde (y compris le Sikkim). L'appareil documentaire joint à ces études est considérable : liste indexée des temples et monastères par région et district, cartes (carte générale et carte de chaque région ou district, marquant l'emplacement des établissements décrits), illustrations (plans, photos de monastères, de rituels, etc), glossaire de termes techniques, index de plus de 120 pages... L'ensemble de références ainsi fourni est exceptionnel et, pour se risquer à une critique de cet ouvrage, il faudrait avoir à la fois la maîtrise du sujet, le Bon et son histoire, et celle du terrain, qui est immense. Il n'est question ici que de réunir autour de ce beau volume quelques observations marginales,⁵ et de les limiter, pour d'évidentes raisons de longueur, aux régions de l'Est tibétain.

On ne trouve sans doute pas encore dans cet ouvrage la réponse à toutes les questions qui peuvent se poser sur les "lieux" du Bon (lieux de découverte de "trésors", lieux de pèlerinage ...), bien que bon nombre d'entre eux soient mentionnés dans les notices des établissements à proximité desquels ils sont situés (notamment des montagnes saintes, et des *la btsas*). Et c'est déjà un progrès considérable, puisque nous trouvons là les matériaux d'une première base de toponymes relatifs au Bon, et puisqu'il n'existe pas encore de répertoire systématique des toponymes tibétains (de ceux du Tibet actuel comme de ceux qui nous sont parvenus à travers les textes, historiques principalement). Il faut donc encore juxtaposer les documents dont nous disposons pour constituer une base de références initiale.

L'état de la question n'a guère varié depuis que j'y faisais allusion, il y a près de dix ans.⁶ La recherche, l'identification et la localisation d'un toponyme passent encore par la consultation des précieux index des quelques ouvrages tibétains considérés comme des descriptions "géographiques", tels le guide de mKhyen brtse ou le '*Dzam gling rgyas bshad*'.⁷ Il faut y ajouter la consultation des index des traductions occidentales de textes historiques tibétains.⁸ Il faut également vérifier la localisation, voire l'histoire administrative de certains sites, dans les annuaires et les atlas chinois anciens et récents.⁹ En effet, plusieurs réformes administratives ont été faites en Chine, certaines ont modifié les frontières de provinces ou de districts, d'autres leur statut. Cela est vrai en particulier, on le sait, pour les anciennes provinces tibétaines d'A mdo et de Khams rattachées à la Chine,

⁵ Comme dans tous les livres, il y a naturellement dans celui-ci un certain nombre de coquilles, d'erreurs ou d'inexactitudes et de lacunes ; l'orthographe des noms de monastères mentionnés varie parfois d'une notice à l'autre ; l'orthographe des noms inscrits sur les cartes ne correspond pas toujours à celle des notices ; certains noms de monastères bon po sont inscrits sur les cartes mais ne font pas l'objet d'une notice désignée, sans explication immédiate ; si le plan général est commun à toutes les notices, si un grand soin a été apporté à maintenir le parallélisme des enquêtes, la logique de rédaction n'est pas toujours la même (d'une section à l'autre, mais aussi d'une notice à l'autre au sein de la même section) et il en résulte parfois un défaut ponctuel d'explication.

⁶ Chayet, 1997.

⁷ Ferrari, 1958 ; Wylie, 1962 ; voir aussi Wylie, 1970.

⁸ Par exemple Wylie, 1957 ; Tucci, 1971 ; Vitali, 1996.

⁹ Il y a à ce sujet une considérable bibliographie, qui pourrait faire l'objet d'une étude particulière, notons simplement ici, pour la période contemporaine, la très commode collection *Zhonghua renmin gongheguo, Diming cidian*, par exemple le volume "Sichuan sheng", 1993, et il faut tenir compte des réformes de 1999.

désormais divisées entre l'extrême Est de la Région Autonome du Tibet (RAT), et les provinces du Qinghai, du Gansu et du Sichuan. Il faut donc prêter particulièrement attention à la localisation des lieux par rapport aux références anciennes comme par rapport aux divisions administratives actuelles. L'actuel comté de mDzod dge (Sichuan) ou celui de The bo (Gansu), par exemple, ne recouvrent pas toujours les territoires auxquels la dénomination de mDzod dge ou The bo fait référence dans les textes anciens. En outre tout toponyme tibétain (dans la RAT ou ailleurs) a désormais une forme chinoise, parfois reconnaissable à partir de la forme tibétaine, mais en général partiellement modifiée ou totalement différente. Les listes d'équivalence ne sont pas très fréquentes, particulièrement pour l'Est tibétain, peut-être parce que ces régions sont désormais englobées dans de grandes provinces traditionnelles de la Chine. Ces listes, quand elles existent, sont d'ailleurs souvent le résultat du travail de chercheurs occidentaux ; ajoutons qu'elles ne sont encore ni systématiques, ni complètes.¹⁰ Les annuaires administratifs peuvent aussi être une aide, mais si l'on est à la recherche d'un oratoire vraisemblablement détruit depuis longtemps, ou d'un domaine noble englouti par les innombrables remaniements de districts et cantons, faute de pouvoir accéder librement aux archives qui sont indéniablement un grand réservoir d'informations encore inédites, il faut plonger dans le flot de la littérature tibétaine traditionnelle,¹¹ sans grand espoir puisqu'elle est dépourvue d'index, même, en général, dans ses éditions ou rééditions contemporaines. Il faut également reconnaître que les textes tibétains classiques permettent rarement (sauf bien sûr dans le cas de centres bien connus par ailleurs) de localiser un point avec précision. Même un texte aussi précieux que le récit du pèlerinage de Kah thog Situ¹² au Tibet central est souvent très décevant à ce point de vue. La période contemporaine, avec ses destructions et ses bouleversements, a donné de nombreux témoignages et mémoires, beaucoup plus variés qu'aux périodes précédentes,¹³ et riches d'informations. Depuis quelques années, peut-être aussi, du moins pour partie, sous l'influence de la tradition chinoise des

¹⁰ Mentionnons, pour la RAT, le *Xizang diming*, de Wu Zhenhua, 1995, index modulé (chaque nom est assorti d'une brève légende), rédigé en chinois, où les noms sont indiqués d'abord en caractères chinois, puis en tibétain, ce qui ne facilite pas la recherche, car le classement est fait selon la phonétique chinoise ; une table syllabique tibétaine indexée corrige en partie ce défaut. En outre cet ouvrage ne descend pas jusqu'aux hameaux et lieux-dits.

¹¹ Les textes historiques (*chos 'byung*, *rnam thar*, *dkar chag*, *gnas yig lam yig* etc...), sont assez naturellement de grands pourvoyeurs de toponymes en général impossibles à localiser par leurs seuls indications ; néanmoins certains *dkar chag* et *gnas yig* sont plus précis. La recherche doit être du reste conçue de façon très large, car on peut trouver, par exemple, de précieuses mentions de noms de lieux dans les colophons de textes religieux.

¹² Kah thog Situ Chos kyi rgya mtsho, *Gangs ljongs dBus gTsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do*, 1972.

¹³ Si certaines de ces publications sont d'une indéniable valeur, pour les informations de toutes sorte qu'elles apportent, souvent précises et justifiées, d'autres laissent le lecteur plus dubitatif. Il est ainsi difficile de localiser, et souvent d'identifier, une grande partie des monastères mentionnés par Lama Paltul Jampal Lodoe dans son *Record of Nyingma Monasteries in Tibet*, même si l'imposante liste de 1217 établissements est divisée par régions : dBus et gTsang, mDo stod et mDo smad.

chroniques locales, se multiplient les chroniques régionales, les histoires de monastères, dont les références du *Survey of Bon po monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* donnent de nombreux exemples, et les guides et atlas régionaux d'un niveau variable, mais souvent d'une grande qualité et viennent très heureusement s'ajouter aux travaux plus anciens de ce type, permettant parfois des comparaisons échelonnées dans le temps.¹⁴

Il convient également d'examiner l'abondante documentation chinoise, ancienne ou contemporaine, chroniques, récits de voyages ou rapports de fonctionnaires, où les nécessités de l'administration déterminent parfois (mais pas toujours...) une plus grande précision, mais qui, pas plus que les productions tibétaines ou occidentales anciennes, ne comportent d'index (même, trop souvent, dans leurs rééditions). Depuis quelques années se multiplient les enquêtes et les travaux de synthèse, guides raisonnés et monographies. Ainsi tous les travaux occidentaux sur l'Amdo utilisent désormais, notamment, le *Gan Qing Zangchuan Fo jiao Siyuan*, de Pu Wencheng, inventaire rétrospectif des monastères bouddhiques du Gansu et du Qinghai publié en 1990. Aux travaux tibétains et chinois, il faut ajouter, bien entendu, les travaux produits hors de Chine, en Occident et au Japon, récits de voyages anciens (où il est souvent difficile de reconnaître les toponymes dans de pénibles approximations phonétiques¹⁵) ou plus récents, ouvrages ou articles dont le nombre impressionnant rend compte de la fortune exceptionnelle qu'a eu le "sujet" du Tibet au cours de la seconde moitié du XXe siècle.

La synthèse d'une telle documentation semble impossible et de fait, elle ne saurait être complète. Aussi n'a-t-on vu ces dernières années que des tentatives limitées à une région, mais dont certaines ont une réelle dimension. Il en est ainsi de "l'état" des régions tibétaines en Chine, en dehors de la RAT, publié en 1997 par S.D. Marshall et S.T. Cooke sous le titre

¹⁴ Dans le cas des présentes notes ce sont les chroniques et travaux concernant les régions tibétaines des provinces du Gansu, du Qinghai, du Sichuan et du Yunnan qui sont concernés. Des publications semblables ont été faites pour les régions centrales du Tibet. Il est intéressant de comparer les travaux de bSod nams dBang 'dus sur les comtés de 'Phyong rgyas et sNe'u gdong et la région de Grwa nang, publiés en 1986, avec ceux de Chos 'phel sur le lHo kha (2002), par exemple, ou avec le guide des établissements religieux de Lhasa de bShes gnyen Tshul khri ms (2001), parmi de nombreuses publications d'intérêt. Les travaux de bSod nams dBang 'dus furent une révélation en des temps où les déplacements des visiteurs étrangers étaient peu autorisés, et ils eurent aussi le mérite de montrer la nécessité au Tibet d'une archéologie des temps modernes. Les études nouvelles sont aussi nombreuses en ce qui concerne les régions plus occidentales. On peut ainsi mentionner notamment une histoire du mNga' ris récemment compilée (*sTod mNga' ris skor gsum gyi lo rgyus*, 1996) ou l'inventaire des monastères du mNga' ris par Chos Ngag (1999).

¹⁵ Les récits de voyage de Dutreuil de Rhins ou de Jacques Bacot ont, à cet égard, une réputation qui n'est malheureusement nullement usurpée. Mais il en va de même de la plupart des récits anglo-américains, et même les publications de J.F. Rock, qui sont pourtant une mine de toponymes, présentent souvent des difficultés d'identification. De ce fait, les rapports et travaux de la plupart des voyageurs occidentaux du XIXe siècle (et du premier quart du XXe) souffrent d'un rejet qui a le tort d'être fait sans critique objective, alors que certains contiennent d'importantes informations.

Tibet Outside the TAR (désormais *TOT*). Les auteurs reconnaissent les limites de leur travail avec une simplicité qui entraîne le respect et ils prennent soin de préciser (p.1) : "The writers deeply regret usage of too few Tibetan place names. Use of Chinese names for some Tibetan towns, rivers, mountains and even a few Tibetan temples reflect the difficulty in obtaining widely accepted Tibetan names and spellings." C'est dire que désormais toute recherche concernant les toponymes du Tibet, dans sa plus étroite ou sa plus large extension, doit être bilingue, ainsi que le montrent par exemple les excellents index de Karl Ryavec¹⁶. Cela vaut bien entendu pour les noms de villages d'aujourd'hui, mais aussi pour des sites ou des édifices de l'ancien Tibet, d'abord parce qu'ils peuvent figurer (et figurent souvent) dans des documents chinois anciens, et d'autre part parce qu'on doit pouvoir les situer au moins approximativement sur une carte actuelle, même s'ils ont disparu depuis longtemps. On constate du reste bien souvent que le même toponyme tibétain n'a pas une mais plusieurs versions chinoises, et que ce ne sont pas toujours des variantes proches.¹⁷ La meilleure façon de traiter la question semble donc être la constitution d'une base de données bilingue,¹⁸ étendue à l'ensemble de l'aire tibétaine et concernant l'ensemble des toponymes (éléments physiques naturels, dénominations administratives, noms d'édifices...). Certains sites web comportent des séquences d'informations de ce type qui, de toutes façons, seront toujours insuffisantes devant l'ampleur du problème. Mais c'est la seule façon de faire figurer sur un seul document le maximum de données concernant un lieu ou un édifice et d'enrichir ce document au fur et à mesure des lectures et des publications nouvelles, c'est-à-dire au fur et à mesure des dépouillements assez lassants qu'impose l'absence d'index dans la production tibétaine ancienne (et contemporaine, à quelques exceptions près), de même que dans la production chinoise ancienne (avec un progrès dans la production contemporaine) et, bien souvent dans la production occidentale, du moins en ce qui concerne certains récits de voyage anciens et bon nombre d'ouvrages d'ethnographie ou d'ethnologie, même récents.

Cette tâche immense devient à peu près impossible si l'on y adjoint l'espoir d'une étude des archives tibétaines et chinoises, même si on envisage le travail en le fractionnant par région, et même si le nombre croissant

¹⁶ Par exemple K.E. Ryavec, 1994.

¹⁷ Pour compliquer les choses, il existe désormais parfois, en tibétain, une version officielle de certains noms de régions et agglomérations tibétaines, différente de la version d'usage, parce que sinisée au préalable. *TOT* donne de nombreux exemples de cette absurdité, qui n'est nullement gratuite, parce que les noms tibétains, transcrits en chinois et retranscrits en tibétain sur une base phonétique perdent leur étymologie et leur sens et sont donc en position de disparition. Un souci bien compréhensible de pratique et de normalisation (on sait que les variantes de l'orthographe tibétaine sont un réel problème sur ce point) ne doit pas cacher une entreprise d'acculturation. Voir plus loin : rDo gzhis bon dgon, et n. 43.

¹⁸ A commencer par celle que j'ai constituée depuis 1993, mais dont la saisie, faute de moyens matériels, est constamment retardée. A côté des informations qui y figurent déjà, plus de vingt mille documents constitués (répondant aux douze champs et 24 rubriques du fichier) attendent d'être saisis, sans compter ceux qui sont en cours de constitution. Il existe évidemment bien d'autres bases, mais leurs auteurs ont eu souvent la sagesse de se limiter à une époque ou mieux, à une région.

d'index dans les travaux publiés facilite désormais la recherche. Il est évident que des travaux comme le présent inventaire des monastères bon po permettent de doubler plus aisément un certain nombre de caps.

Pratiquement, jusqu'à la publication de l'inventaire du *Survey of Bon po monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* (désormais *Survey*) et même en s'appuyant sur une exploration aussi poussée que possible de la littérature bon po,¹⁹ il n'était pas aisé de se former une opinion précise sur l'implantation réelle du Bon dans les régions de l'A mdo et du Khams et les publications à ce sujet ne sont pas innombrables en Occident.²⁰ Il en va de même, bien entendu pour les régions de l'actuelle RAT et pour les vallées de l'Himalaya. Si l'on en juge par la liste des établissements passés en revue par le *Survey*, sur les 233 notices ou chapitres, 90 concernent le Tibet central et occidental, 128 le Tibet oriental (A mdo, Khams et marches chinoises, soit les actuels Gansu, Qinghai et Sichuan), 14 les vallées himalayennes, népalaises ou indiennes. Assez curieusement, l'importance du nombre des établissements bon po au Tibet oriental (l'expression vise une zone d'expansion ethnique et culturelle plutôt que des frontières géographiques ou politiques précises), n'a pas d'écho immédiat dans les guides récents, pourtant nombreux, ce qui est étonnant si l'on considère l'intérêt que l'Occident marque de nos jours à l'égard du Bon, mais paraît normal dans la mesure où ces guides s'écartent relativement peu des routes majeures et des centres urbains d'une certaine importance.

Si l'on consulte un guide relativement détaillé et fort utilisé comme le *Tibet Handbook* de Gyurme Dorje, on constate que la présence bon po ou son souvenir sont régulièrement mentionnés dans des régions de l'A mdo et du Khams (sKye rgu mdo, Be ri, Nyag rong, rGya rong, bTsan lha, Rong brag, Klu chu, mDzod dge, rMe ba, rTse khog, rNga ba, 'Bar khams...),²¹ mais que les monastères nommés (phonétiquement et sans liste de conversion) et localisés (au moins sommairement) sont assez peu nombreux. Ce guide mentionne successivement "Narshi" (c'est-à-dire sNang zhig du rNga khog, actuel comté de rNga ba), "Topgyel" proche du précédent (sans doute rTogs ldan de la liste du *Survey*), et l'on apprend que ces deux monastères tiennent à la tradition ancienne du Bon et que "Narshi" est plus grand que "Topgyel" ; puis "Yungdrung Lhateng" dans le comté de Chu chen (c. Jinchuan), le g.Yung drung lha steng de la liste du *Survey*.²² Il mentionne sans le nommer le monastère g.Yung drung dar rgyas du Rong brag, dont les rois de Brag steng étaient les donateurs (c'est le seul point d'identification donné)²³. Il note encore dans le comté de Rong brag les monastères de "Chadolo", "Taksum" et "Halo" : le premier est sans doute Bya ti lo / bCa' rdo lo du

¹⁹ En France, une partie des fonds bon po disponibles est conservée à la Bibliothèque Nationale et n'est donc pas d'un accès immédiat pour les étudiants.

²⁰ Voir, par exemple, les deux articles de Per Kvaerne sur le monastère de sNang zhig au rNga ba, 1990 et 1997. De plus, les informations sont rarement concordantes. Ainsi, *TOT* mentionne, sans les nommer, un monastère bon po au rTse khog, 3 dans la région de Khri ka et 2 dans celle de Chab cha, alors que le *Survey*, s'il en nomme bien un au Rtse khog, en nomme 6 au Khri ka et 3 au Chab cha.

²¹ Gyurme Dorje, 1996, p. 532, 544, 547, 558, 597, 624, 627, 634, 646.

²² *Survey*, n°180, 178 et 187.

²³ Gyurme Dorje, p. 632 ; *Survey*, n°170.

Survey,²⁴ sTag gsum est un bourg proche de Bya ti lo et qui eut en un temps son propre sanctuaire selon le *Survey* (p. 507), mais il n'est pas dit qu'il ait survécu, enfin "Ha lo" peut être identifié à dPag bsam lhun grub du *Survey*,²⁵ parce qu'il se trouve dans la vallée de A lo...²⁶ Une fois de plus la question des toponymes se montre d'autant plus épineuse qu'elle est en général mal traitée ou traitée avec peu de soin. Gyurme Dorje mentionne encore "Taktse gon" de "Sokpa" au Rong brag, qui ne semble pas répertorié par le *Survey*, si le bourg de Sog po apparaît bien sur sa carte là où Gyurme Dorje situe "Sokpa".²⁷ Plus loin, il mentionne sans les nommer des monastères bon po dans la vallée de gNyan yul au Zung chu, puis, dans ce même comté, au nord-est, les monastères de "Rinpung" et "Karchung" qui sont Rin spungs bKra shis smin grol gling et peut-être le Khams skyong proche du village de mKhar chung,²⁸ à l'est de la ville de Zung chu (c. Songpan), qui figure sur la carte du *Survey* mais n'est pas décrit dans le corps de son texte.²⁹ Plus au nord, le guide signale le monastère de sNang zhig, qu'il faut distinguer de son homonyme du rNga khog, mais il est plus difficile d'identifier les deux établissements décrits comme proches, "Lenri" et "Kyang". Le second de ces monastères est indéniablement sKyang tshang Phun tshogs dar rgyas gling du *Survey*,³⁰ bien qu'il ne semble dépendre en rien de sNang zhig comme le suggère Gyurme Dorje, le premier n'y figure pas, du moins sous ce nom.³¹ Plus loin encore, le guide signale le grand monastère de "Gamal Gonchen", qui est le dGa' mal g.Yung drung dar rgyas gling du *Survey*, et, sans donner son nom, le proche couvent de religieuses, qui est le Brag g.yung drung ri khrod du *Survey*.³²

Parmi les nombreux travaux que l'Occident a récemment consacrés aux monuments de l'Est tibétain, le plus complet est sans doute celui d'Andreas Gruschke³³, bien que la comparaison avec le *Survey* ne puisse encore se faire

²⁴ *Survey*, n°175.

²⁵ *Survey*, n°173.

²⁶ Gyurme Dorje, 1996, p. 624, 630, 632.

²⁷ Gyurme Dorje, 1996, 632 ; *Survey*, carte p. 510.

²⁸ *Survey*, n°200 et carte p. 636.

²⁹ Gyurme Dorje, 1996, 651-652 ; *Survey*, carte p. 636. Cette vérification est l'occasion de découvrir les imperfections des documents comparés : le guide, malgré sa richesse, est parfois si vague qu'il est difficile de reporter ses indications sur une carte, même de façon approximative ; de même le hiatus déjà signalé qui existe parfois dans le *Survey* entre le texte et les cartes apparaît ici nettement.

³⁰ *Survey*, n°202.

³¹ "Nang-zhi" de Gyurme Dorje, 1996, 652. *Survey*, carte p. 636. A propos de ce monastère, Gyurme Dorje mentionne, p. 652, "several affiliated nearby temples, notably Lenri and Kyang ..."

³² Gyurme Dorje, 1996, 652 ; *Survey*, n°207 et 208, p. 626-633. Toutefois Gyurme Dorje mentionne tous ces établissements, *Nang-zhi*, *Lenri*, *Kyang* et *Gamal*, dans le paragraphe qu'il consacre au comté de rNam 'phel (c. Nanping, appelé gZi tsha sde dgu depuis 1999), même s'il ne dit par formellement qu'ils y sont situés et les présente au nord de Zung chu, sur le chemin de Nanping. Le *Survey* mentionne bien, on l'a vu, sNang zhig et sKyang tshang au Zung chu, et donne au comté de rNam 'phel son nouveau nom (1999) de gZi tsha sde dgu.

³³ *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces*. 2001, Bangkok, White Lotus. Les deux premiers volumes, consacrés à l'A mdo, sont parus sous le titre : *Amdo*. Volume 1. *The Qinghai Part of Amdo* et *Amdo*. Volume 2. *The Gansu and Sichuan Parts*

que pour l'A mdo. L'une des difficultés que l'on rencontre à comparer le *Survey* avec d'autres ouvrages ou répertoires est que le premier regroupe ses notices dans le cadre des nouveaux comtés des provinces chinoises du Qinghai, Gansu et Sichuan, dans la forme tibétaine de leurs noms mais selon les plus récents remaniements administratifs,³⁴ tandis que beaucoup des autres suivent l'ordre commandé par les anciennes provinces tibétaines d'A mdo et de Khams, avec leurs divisions et subdivisions administratives d'antan, ou combinent les deux systèmes avec plus ou moins de bonheur, car les limites entre A mdo et Khams, de même que la logique des découpages nouveaux, sont bien souvent discutées, et par les Tibétains eux-mêmes. Enfin, il faut bien souligner que les noms actuels des comtés reprennent souvent des noms anciens, mais ne recouvrent pas forcément les territoires d'antan ou pas dans leur totalité. L'étude de Gruschke s'appuie sur une documentation considérable, où figurent plusieurs "Surveys" provinciaux ou régionaux, rédigés en chinois et publiés récemment ; en outre, l'auteur est conscient des confusions que peuvent engendrer les nouvelles dénominations par rapport aux anciennes.³⁵ Cependant, et bien qu'il se réfère souvent à Gyurme Dorje qui, même sans excessive précision, a néanmoins mentionné un nombre assez élevé de monastères bon po, Gruschke n'en mentionne que fort peu en A mdo. Il est vrai qu'il considère que Karmay a surestimé le rôle des Bon po dans le sud et l'est de la province.³⁶ Il faudrait évidemment approfondir encore l'enquête, mais *a priori*, si l'opinion de Karmay est peut-être un peu trop optimiste, et dans son expression plus que sur le fond, Gruschke semble bien sévère pour le Bon et les monastères bon po et l'est davantage que certains auteurs, comme Pu Wencheng.³⁷ Curieusement, il l'est davantage que le plus célèbre des textes dge lugs pa concernant la région, *l'A mdo chos 'byung* ou *mDo smad chos 'byung*, qu'il cite pourtant dans son ouvrage. Gruschke mentionne donc un établissement qu'il définit comme "a monastery of Tibet's ancient Bön religion...", datant du IX^e siècle et situé sur la rive orientale de la rivière de Datong, à l'emplacement de l'actuel mChod rten thang. Il note que, pour les

of Amdo. Les volumes concernant le Khams sont annoncés (ils n'étaient pas encore parus en 2003 lors de la rédaction du présent article).

³⁴ On l'a vu n. 26.

³⁵ Par exemple vol. 2, p. 60, quand il mentionne l'existence d'un comté du nom de Nga ba (rNga ba), mais également de la préfecture autonome du même nom, qui englobe 13 comtés, dont celui de rNga ba.

³⁶ Volume 1, p. 214, n. 71. La référence est faite à un article repris dans le volume *The Arrow and the Spindle*, 1998, p. 523-531, et qui porte le titre "Amdo, one the the three traditional provinces of Tibet". Karmay y écrit, p. 528, que "In early times, most of the Tibetan population in Amdo were followers of the Bon religion, the pre-Buddhist religion of Tibet before Buddhism penetrated there (...)". Il précise ensuite que plus tard, lors de la montée en force des dGe lugs pa, certaines régions d'A mdo, à l'est, au sud et au sud-est, telles que "Reb-kong, Co-ne, The-bo, 'Pan-chu, Khod-po, Tol-po, Shar-khog, Tsa-kho, rGyal-rong and rNga khog (now Aba), where the sedentary population were subject to fewer Mongol interventions, were less affected by the dGe-lugs-pa and remain faithful to the Bon religion to this day."

³⁷ Pu Wencheng, 1990, bien que son travail porte en principe seulement sur les établissements bouddhistes tibétains du Gansu et du Qinghai, mentionne cependant 9 établissements bon po au Gansu (p. 504 et 506) et 10 au Qinghai (p. 497-500, de façon plus détaillée).

Bon po, la grande statue de Buddha du Bingling si (Gansu) est celle de gShen rab mi bo. Il cite également des relevés chinois des années Cinquante, faisant état de neuf monastères bon po dans le sud du Gansu (actuelle préfecture tibétaine autonome de Gannan), mais il ne donne pas de précisions à ce sujet.³⁸ Ces "traces" bon po sont plus fermement notées au Sichuan (Volume 2), où la survivance de plusieurs établissements bon po est signalée au mDzod dge, bien que l'auteur n'en ait pu restituer les noms tibétains.³⁹ Il mentionne donc le Juxiang si (c.), qui est le sGur ba (parfois écrit dGu ba) sKyang tshang dgon du *Survey* (n°196), le Xiangzang si (c.), qui est A skyid sKyang tshang g.Yung drung bstan rgyas gling du *Survey* (n°194), et signale plusieurs établissements bon po autour du bourg de Bab bzo, dont le Dajin si (c.), soit le mDa' chen dgon du *Survey* (n°198), noté comme le plus important monastère bon po du mDzod dge, ce qui correspond aux indications du *Survey* qui y compte plus de 100 moines.

L'ouvrage de Pu Wencheng, *Gan Qing Zangchuan Fojiao Siyuan* (désormais GQ), consacré aux monastères relevant du bouddhisme tibétain, comporte cependant quelques références aux établissements bon po du Gansu et du Qinghai. S'il ne fait que mentionner l'existence de 9 établissements bon po au Gansu,⁴⁰ il contient un appendice,⁴¹ qui décrit sommairement 10 établissements bon po du Qinghai. Et comme il offre également une rare table de concordance des noms chinois et tibétains, on dispose là d'éléments immédiats de comparaison avec les données du *Survey*.⁴² Les dix premiers noms de la liste qui suit sont ceux des établissements bon po du Qinghai que Pu Wencheng a réunis en appendice, les trois derniers sont les noms d'établissements sur lesquels une hésitation demeure.

a- **rDo gzhis bon dgon = Duoxi si.** GQ (p. 497) et le *Survey* (p. 318-321, n°118) situent tous deux cet établissement dans le comté de Ba yan (c. Hualong), et plus précisément dans le district de gSer gzhung (c. Jinyuan). La recherche est ici facilitée par le fait que quelques notices du *Survey*, mais malheureusement quelques unes d'entre elles seulement, indiquent les formes tibétaine et chinoise du nom des comtés et des districts,⁴³ plus rarement des villages. Le *Survey* indique le nom d'usage de l'établissement,

³⁸ Volume 2, p. 21, 26, 49 ; avec référence à Pu Wencheng, 1990, p. 504, qui signale en effet, avant 1958, 9 monastères bon po au Gansu (Gannan), un dans le comté de Xiahe (bSang chu), les autres dans le comté de Diebu (The bo), mais ne donne pas davantage de détails.

³⁹ Volume 2, p. 56, il souligne du reste, comme l'ont fait les auteurs de *TOT* (voir plus haut), la difficulté bien réelle qu'il y a parfois de nos jours à obtenir les noms tibétains des monastères et des villages.

⁴⁰ Pu, 1990, p. 504 ; le monastère de la région de Bla brang, le seul subsistant dans ce comté, selon le *Survey*, est encore mentionné p. 506.

⁴¹ Il est signalé par le *Catalogue of Chinese Publications in Tibetan Studies (1949-1991)*, Beijing, Foreign languages press, 1994, p. 43.

⁴² Ces établissements figurent ici dans l'ordre où ils apparaissent dans l'appendice GQ. Les caractères des noms chinois des temples et monastères mentionnés figurent dans GQ, ceux des noms de comtés et district se trouvent dans la même publication et dans tous les atlas d'usage courant, pour cette raison, ils n'ont pas été reproduits ici.

⁴³ Toutefois, le nom chinois du comté de Khri ka n'est pas Hualong, comme il est indiqué p. 22 du *Survey*, mais Guide.

To shes, qui est celui du village où il est situé. Il indique également son nom complet : gSas khang gSang sngags bdud 'dul gling, qui indique la nature de l'établissement, un *gsas khang* (temple) et non un *dgon* (monastère) comme l'indique GQ. Il y a là une première différence entre les deux ouvrages. D'autre part, si le *Survey* indique le nom du village, To shes, il n'en donne pas la forme chinoise. Le nom chinois du temple, Duoxi, indiqué par GQ, correspond assez bien, phonétiquement, à celui de To shes, comme il correspond, du reste, à celui de rDo gzhis. Peut-on penser qu'une forme tibétaine originale, rDo gzhis, transcrite Duoxi en chinois, a été retranscrite To shes en tibétain (du moins en graphie tibétaine), forme dont le sens n'apparaît pas immédiatement ? L'orthographe *officielle* en graphie tibétaine des villes ou des districts des régions tibétaines montre souvent de telles altérations. L'exemple de sKye *dgu rdo*, dont l'orthographe exacte, mais non officielle, est sKye *rgu mdo*, est bien connu, mais il est loin d'être unique. Et les cartes montrent beaucoup de transformations de ce type et plus encore de simplifications radicales faites aux dépens de la tradition, surtout dans les anciennes provinces d'A mdo et de Khams. C'est une forme particulièrement sournoise d'acculturation, même si elle est dictée par la commodité et, il faut le reconnaître, par l'incertitude de nombreuses étymologies tibétaines.⁴⁴

b- **Sha stengs bon dgon = Xiashentang si.** Il s'agit, semble-t-il, du temple Shar steng du *Survey* (p. 318 et 321-322, n°119) qui eut le même fondateur que le temple de To shes, même si GQ (p. 497) et le *Survey* ne sont pas d'accord sur la distance qui le sépare du chef-lieu du comté. Les deux sources s'accordent néanmoins pour le situer non loin de gSer gzhung (c. Jinyuan), dans le comté de Ba yan (c. Hualong), et pour le lier à To shes (c. Duoxi). GQ propose une autre forme chinoise de son nom : Sangjia wuju si, qui correspond peut-être au nom complet du temple, tel que le *Survey* l'indique, gSas khang gSang sngags bdud 'dul gling.

c- **Bon tshang ma'i bon sgar = Wangcangma benjiao huodongdian.** Cet établissement noté par GQ (p. 497) dans le comté de Xunhua (comté autonome Salar), district de Wendu, proche de Reb gong, ne semble pas recensé, ni même mentionné par le *Survey*, du moins sous ce nom.

d- **Khyung mo'i dgon g.Yung drung phun tshogs gling, ou Bon sgar bKra shis chos gling = Quemao si.** C'est le Khyung mo dgon ou g.Yung drung phun tshogs gling du *Survey*, (p. 329-334, n°123), ce qui correspond bien au premier des deux noms tibétains indiqués par GQ (p. 498). La localisation, dans le comté de Khri ka (c. Guide) et le district de Chu nub (c. Hexi)⁴⁵, est identique pour les deux sources. C'est la vallée de sTong che. Le second nom tibétain proposé par GQ n'apparaît pas dans le *Survey*.

e- **Stong che'i bon dgon = Dangdong si.** GQ (p. 498) situe cet établissement à 11 km au sud du chef-lieu du district de Chu nub (c. Hexi) du comté de Khri ka (c. Guide), c'est-à-dire dans la vallée de sTong che. Il y a également un village appelé sTong che dans le nord du comté voisin de Reb gong (c. Tongren). La vallée de sTong che du comté de Khri ka possède

⁴⁴ Le nom de la ville de lHa sa, réécrit, même en lettres tibétaines, d'après sa transcription chinoise, devient La sa et perd ses références divines.

⁴⁵ Le *Survey* appelle Hexi Chu nub p. 329 et gTsang nub sur la carte p. 338.

plusieurs établissements bon po, selon le *Survey* (voir ci-dessus : d), mais aucun ne figure dans le *Survey* sous le nom de sTong che'i bon dgon. On peut cependant reconnaître dans le nom du village de Gajiadongke (c.), où GQ localise le sTong che'i bon dgon, le nom du sKa rgya stong skor gas khang, l'un des quatre temples bon po de sTong che que décrit le *Survey* (p. 334-337, n°124-127, et dont il précise l'histoire, p. 330), plus précisément le n°127, le temple sKa rgya. Ces temples font l'objet d'une allusion de l'*A mdo chos 'byung* (p. 297, voir plus loin).

f- **Se kya'i bon dgon = Se'erjia si.** GQ (p. 498) situe cet établissement au sud-est du siège administratif de Heyin (comté de Khri ka, c. Guide), à 5 km au nord-est du chef-lieu du district de Donggou. C'est là, au nord-est de Shar lung (c. Donggou), que le *Survey* place le Ser kywa Bon sngags bdud 'dul me ri 'khyil gling (plusieurs variantes orthographiques indiquées), considéré localement comme un *spyi khang* (maison commune) et non un *gsas khang*. GQ (p. 174 et 180) décrit deux autres temples du même nom (Se'erjia si), dans le même comté, le Se kya'i grwa tshang et le Se kya'i sngags tshang, mais il ne s'agit pas d'établissements bon po, l'un étant rnying ma pa et l'autre (mentionné dans l'*A mdo chos 'byung*⁴⁶), dge lugs pa.

g- **sKa gsar bon dgon = Gasai si ou Ga si.** Le *Survey* mentionne (p. 318) le monastère de sKa gsar parmi les établissements dont Zhabs drung bSod nams g.yung drung dbang rgyal (1894-1949) fut le maître. Mais dans ses notices, seul figure rKa gsar gas khang gSang sngags bdud 'dul gling (p. 352-353, n°133), du village de rKa gsar du comté de Chab cha (c. Gonghe). La variante orthographique ne semble pas tirer à conséquence. GQ (p. 499) le situe à 6 km au nord-ouest du chef-lieu de Chab cha, ce qui correspond à l'indication du *Survey*.

h- **Dung dkar bon dgon = Dongge'er si ou Dongke si.** Avec d'infimes variantes, GQ (p. 499) et le *Survey* (p. 350-352, n°132) situent Dung dkar à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Chab cha (c. Gonghe). Le *Survey* donne le monastère pour fondé vers 1940 et GQ précise : en 1942. Enfin, le *Survey* indique son nom complet : Dung dkar sMin grol gling.

i- **Mag gsar sMan ri'i bshad sgrub sMin grol gling = Muge shaxia si.** Selon GQ (p. 499), ce temple est situé à 20 km au nord-ouest du chef-lieu du district de Chu khog (c. Chukuhu) (comté de Reb gong, c. Tongren). Mais le *Survey* (p. 289-290, n°102), qui le localise au même endroit en précisant qu'il se trouve au village de Mag gsar, lui donne le nom de gSas khang g.Yung drung brtan dar gling...Il y a dans GQ une manifeste confusion entre le *gsas khang* de Mag gsar et le monastère, tout proche, Bon brgya sMan ri bshad sgrub sMin grol gling.

j- **Bon brgya'i bon gsar = Wangjia benjiao huodongdian.** GQ (p. 500) situe cet établissement dans le comté de rTse khog (c. Zeku) et le district de Wangjia (c.). Le seul établissement que le *Survey* (p. 315, n°117) localise au rTse khog, est le So nag gas khang, qui semble un établissement peu important. Le nom de Bon brgya'i bon gsar indiqué ici par GQ figure

⁴⁶ 1982, p. 299.

plusieurs fois dans le volume, et il y a eu peut-être une confusion. Ce n'est d'ailleurs pas la seule hésitation que l'on peut avoir à propos de ces temples, chapelles et monastères. Dans le proche comté de Reb gong (c. Tongren), le nom de Bon brgya sMan ri bshad sgrub sMin grol gling (*Survey*, p. 284-288, n°100), situé dans le district de Chu khog (c. Qukuhe), a été attribué par GQ au temple de Mag gsar (voir ci-dessus : i) ; dans le même comté, dans la vallée de Bon brgya, se trouve Bon brgya gsas khang gSang sngags dar rgyas gling (*Survey*, p. 288-289, n°101), dont le nom est souvent abrégé en Bon brgya gsas khang, source possible de confusion. La confusion paraît plus difficile avec les établissements plus lointains de Mang ra (c. Guinan), en dépit d'une similitude partielle des noms, Bon brgya tshogs ras, l'un des derniers survivants des temples-tentes itinérants de l'A mdo (*Survey*, p. 344, n°130) ; ou Bon brgya kun smon (*Survey*, p. 344-346, n°131), au milieu des pâturages de Mang ra (c. Guinan). Il est vrai que le nom de Bon brgya a été illustré dans tout l'A mdo par la lignée des maîtres de Bon brgya sMan ri bshad sgrub sMin grol gling.

k- Bon po rgyud mkhar nang dgon = Wenbujuka'ang si. GQ (p. 97) le situe à 26,5 km au sud-ouest du siège du comté de Ba yan (c. Hualong, près du village de Qunke (c.)). Il ne le décrit pas comme bon po, et le signale comme détruit après 1958. Il n'est pas mentionné par le *Survey*, mais l'est par *l'A mdo chos 'byung* (p. 209, voir plus loin).

l- mDo ba Bon rgya dgon pa = Duowa wanjia si, GQ (p.454) n'indique pas comme bon po ce temple situé à 15 km au SO du siège administratif du comté de Reb gong (c. Tongren). Le village de mDo ba est situé en bas de la vallée de Bon brgya. Le *Survey* (p. 280) y mentionne l'existence d'un *gsas khang* bon po du nom de gDung nges grub pa kun 'dul gling, qui n'a pas été reconstruit car une partie de la communauté bon po dont il dépendait s'est convertie au bouddhisme. Il n'y a donc pas lieu, semble-t-il, de retenir ce nom dans la liste actuelle des établissements bon po.

m- Bon brgya'i mtshams thog = Wangjia Cantuohu si, aussi nommé Wangjia Canba si ou Wangjia Chaba si. GQ (p. 490) le situe à 130 km au nord ouest du siège administratif du comté de rTse khog (c. Zeku), dans le district de Wangjia. La distance paraît excessive pour les dimensions du comté, et il y a peut-être une erreur matérielle. Le nom fait peut être allusion à la relative proximité de la vallée de Bon brgya, à Reb gong (c. Tongren), ou à la lignée de maîtres de ce nom. GQ mentionne ici un sanctuaire de village et un temple-tente dans un secteur où la pratique bon po est signalée comme renaissante.

Les sources tibétaines citées dans le *Survey of Bonpo Monasteries* ne sont pas très nombreuses, en dehors des histoires et monographies locales (publiées ou conservées en archives) utilisées pour les notices. Cela est significatif du type de documentation qu'il faut réunir pour une recherche sur les toponymes. Parmi les six titres mentionnés par Samten Karmay dans son introduction, retenons le *mDo smad chos 'byung* (ou *A mdo chos 'byung*) de Brag dgon dKon mchog bstan pa rab rgyas, célèbre histoire de la diffusion du bouddhisme en A mdo (première moitié du XIXe s.) et le meilleur document dont on dispose sur cette vaste région et ses marges, puisqu'il fut

rédigé après une longue quête de textes et une véritable enquête de terrain, apparemment sans précédent.

Il s'agit, on le sait, d'un ouvrage dge lugs pa, dont on n'attendrait pas, en principe, un grand intérêt pour les Bon po et leurs monastères. Il en mentionne pourtant au moins 28 entre l'A mdo et une partie du Khams (débordant en cela la nomenclature de Gruschke).⁴⁷ Il s'agit en général de simples mentions, mais elles prouvent néanmoins que l'une des qualités de cet ouvrage est de n'avoir pas occulté le problème bon po, même s'il ne semble pas avoir cherché à s'en informer systématiquement et s'il le traite parfois avec une certaine distance. On peut dire qu'il mentionne des temples et monastères bon po comme il mentionne des établissements sa skya pa ou même jo nang pa, il est vrai sans rendre compte de leur véritable nombre ni montrer le même souci d'exactitude. Si l'on compare les chiffres du *Survey*, qui ne tient compte que des établissements subsistants, et ceux de l'*A mdo chos 'byung*, on a 128 établissements décrits par le premier, 28 mentionnés par le second. Le *Survey* en compte 9 au Gansu, 35 au Qinghai et 84 au Sichuan, l'*A mdo chos 'byung* en mentionne 6 au Gansu, 3 au Qinghai et 19 au Sichuan.⁴⁸ Les chiffres de l'*A mdo chos 'byung* sont ici plus une estimation qu'une certitude absolue. En effet, l'index qui en a été préparé⁴⁹ a tenu compte autant que possible des nombreux temples ou petits monastères énumérés par dizaines en certains passages, mais ni décrits, ni identifiés quant à leur appartenance, ni localisés avec précision. Beaucoup d'entre eux portent du reste des noms chinois, souvent déformés par la transcription en tibétain et de ce fait peu identifiables. Et comme l'*A mdo chos 'byung* (désormais ACB) est le meilleur document général dont on dispose, il faudra attendre pour beaucoup de ces noms que des informations croisées dans une base de données permettent de les identifier. Il est en tout cas difficile, dans l'état actuel des choses, d'affirmer que les seuls établissements bon po mentionnés dans la chronique de Brag dgon pa sont ceux dont la liste figure ci après.⁵⁰ Il faut préciser que s'il y est fait de nombreuses allusions au Bon et aux Bon po dans les pages qui traitent des marches de l'A mdo méridional, des régions du Khams et du bassin du Chu chen (c. Jinchuan), divisées

⁴⁷ Mais nous devons attendre pour en juger les deux volumes que celui-ci doit consacrer au Khams.

⁴⁸ Bien entendu ce ne sont pas ce ne sont pas les indications de localisation de l'*A mdo chos 'byung*, qui utilise les noms des provinces et de leurs subdivisions anciennes.

⁴⁹ Il a été fait par le regretté Yonten Gyatso, et complété, imparfaitement, par moi, comme préambule à un projet de cartographie historique (formé par Samten Karmay, Yonten Gyatso et moi-même) que la disparition prématurée de notre collègue et ami n'a pas permis de mener à son terme.

⁵⁰ Pour chacune des rubriques, disposées dans l'ordre alphabétique occidental, figurent autant que possible le nom de l'établissement tel qu'il apparaît dans l'*A mdo chos 'byung*, = ACB, et la page de la citation, dans l'édition de 1982 (Lanzhou, Kan su'u mi rigs dpe skrun khang), le numéro de ligne est celui où apparaît le nom du monastère ; sa définition ou localisation sommaire telle qu'elle peut être déduite des brèves mentions du texte ou du contexte ; éventuellement des précisions tirées de comparaisons, notamment avec le *Gan Qing Zangchuan Fojiao Siyuan*, 1990, de Pu Wencheng = GQ ; enfin la mention (n°...) du monastère du *Survey* auquel l'établissement peut être identifié ou dont il peut être rapproché, ce qui règle le problème de localisation puisque le *Survey* indique avec précision celle (passée et présente) des établissements qu'il étudie.

aujourd'hui entre divers comtés du Sichuan, les mentions précises de monastères sont plus rares.

1- **'Bar 'kham s dgon**, est mentionné par *ACB*, p. 774, l. 7 : "rgyal sa'i nub tu bon bla 'Bar kham s rim gyis skyong ba'i 'Bar kham s dgon dang / de dang nye bar Zis zo dgon / der bdud mgon dang dam can rDo rje legs pa bran du 'khol ba Khu 'jo bla ma nor bus sgrub pa mdzad cing/....". Samten Karmay l'a identifié en 1994 (communication orale) comme le g.Yung drung lha steng de la présente liste (n°12, *qv.*), qui figure dans *ACB*, p. 26. Il est situé dans l'actuel comté de Chu chen (c. Jinchuan) au Sichuan, c'est le n°187 du *Survey*.

2- **Bon po rgyud mkhar nang dgon**, *ACB*, p. 209, l. 26, est inclus sans précision dans une énumération d'établissements de la région de Bya khyung, proches du rMa chu : "....lho ngos rMa kha dang nye bar Sha rdzong tshang gi thang tshe sgar // An 'dar Cha gan mkhar nang dgon // Grwa tshang gi sGom ris ri khrod // sGom zhis tshang gi sGom zhis dgon / bsTan pa tshang gi Bon po rgyud mkhar nang dgon // Kong yu tshang gi dkar po gdong dgon pa // ...". Il semble être le Wenbujuka'ang si, proche du village de Qunke (c.), dans l'actuel comté de Ba yan (c. Hualong) au Qinghai, mentionné par *GQ*, p. 97, mais dans cette publication, il n'est pas décrit comme établissement bon po et il est précisé qu'il a été détruit après 1958. C'est en tout cas une raison pour laquelle il ne peut être mentionné dans le *Survey*, qui ne décrit que des établissements vivants.

3- **bSam 'grub dgon**, *ACB*, p. 737, l. 1, figure avec un autre monastère bon po, Tsa re dgon (voir n°24 de la présente liste) dans une énumération d'établissements de la région de The bo (c. Diebu, Gansu) : "...// Te'i ris dgon // bSam 'grub dgon dang // rGya ne'i lung ba'i Tsa re dgon gnyis bon // ...". Bien qu'il ne fasse l'objet d'aucune description dans *ACB* et qu'il n'y soit pas localisé, on peut le rapprocher du bSam 'grub dgon ou g.Yung drung bsam 'grub dgon du *Survey* (n°96). La carte de The bo publiée dans le *Survey* montre que la vallée de rGya ne (rGya ne lung ba) est parallèle à celle en haut de laquelle se trouve bSam grub dgon.

4 - **bSam 'grub dgon**, *ACB*, p. 739, l.15, figure dans une énumération de monastères bon po de la vallée de Pô bzo (qui est le Bo bzo ou Bab bzo des cartes modernes) au mDzod dge (.Ruo'ergai, Sichuan) : "... Pâ bzo khog tu mDa' chen Nam mkha' rgyal mtshan gyi dKar po ri khrod / mDa' chen dgon 'og ma, bSam grub dgon / Ri no'u dgon / dGongs byang dgon rnam s bon /". C'est le bSam 'grub dgon ou g.Yung drung bsam 'grub dgon nor bu'i gling du mDzod dge, n°197 du *Survey*, l'identification étant faite par la localisation commune (Bo bzo, dans le comté de mDzod dge), car *ACB* ne fait que nommer le monastère, sans le décrire.

5 - **Bya rung dgon**, *ACB*, p. 736, l. 25-26, est mentionné avec bZed kha'i dgon et Sri zhu dgon (voir les n°6 et 23 de la présente liste), également bon po, dans une énumération de monastères de The bo (c. Diebu, Gansu), suivant une brève mention du monastère dge lugs pa de Te'u sgang, de sa lignée et de ses domaines, et précédant une autre énumération de monastères, dont deux sont notés comme bon po (voir bSam 'grub dgon et Tsa re dgon, n°3 et 24 de la présente liste) : "...bZed kha'i dgon dang // Bya rung dgon gnyis bon // Nang gong ma'i dgon lag bKra shis dgon // Sri

zhu zer ba'i bon dgon / 'di rnams kyi mchod gzhis stod ma dmag ru drug yin no // ...". C'est sans doute Bya brang du *Survey*, un monastère proche de l'actuel chef-lieu du comté de The bo, sTeng ka, mais établi sur l'autre rive de la rivière. Il faut le relier à Ze kha (qui est vraisemblablement bZed kha de *ACB*) et gSer gzhong (qui est peut-être Sri zhu de *ACB*). Ces trois monastères, nous apprend le *Survey*, détruits entre 1950 et 1976, ont été reconstruits, collectivement, peut-on dire, dans les années 80, en un seul lieu, différent des trois précédents, car le développement des villages ne permettait plus le rétablissement des monastères sur leurs terrains d'origine. Ce monastère unique, héritier des trois établissements, porte le nom de gTso tshang, mais est également appelé, de façon plus traditionnelle, Sangs sngags smin grol dar rgyas gling. C'est le n°91 du *Survey*.

6 - **bZed kha'i dgon**, *ACB*, p.736, l.25, est mentionné avec Bya rung dgon et Sri zhu dgon (voir les n° 5 et 23 de la présente liste), également bon po, dans une énumération de monastères du comté de The bo (c. Diebu, Gansu), suivant une brève mention du monastère dge lugs pa de Te'u sgang, de sa lignée et de ses domaines, et précédant une autre énumération de monastères, dont deux sont notés comme bon po (voir bSam 'grub dgon et Tsa re dgon, n°3 et 24 de la présente liste) : ..."bZed kha'i dgon dang // Bya rung dgon gnyis bon // Nang gong ma'i dgon lag bKra shis dgon // Sri zhu zer ba'i bon dgon / 'di rnams kyi mchod gzhis stod ma dmag ru drug yin no // ...". C'est vraisemblablement Ze kha du *Survey*, un monastère proche de l'actuel chef-lieu du comté, sTeng ka. Il faut le relier à Bya brang (qui est sans doute Bya rung de *ACB*) et gSer gzhong (qui est peut-être Sri zhu de *ACB*). Ces trois monastères, nous apprend le *Survey*, détruits entre 1950 et 1976, ont été reconstruits, collectivement, pourrait-on dire, dans les années 80, en un seul lieu, différent des trois précédents, car le développement des villages ne permettait plus le rétablissement des monastères à leur emplacement d'origine. Ce monastère unique, héritier des trois établissements, porte le nom de gTso tshang, mais est également appelé, de façon plus traditionnelle, Sangs sngags smin grol dar rgyas gling. C'est le n°91 du *Survey*.

7 - **dGe lu**, *ACB*, p. 762, l.18, figure dans une énumération d'établissements religieux de la région de dMe ou de la région qui touche à dMe (rMe) : "... dGe lur bon dgon zhig dang / de nas dMe rdzogs / A khyam du Bad leb dgon / ..." *ACB* signale à dGe lu un monastère bon po, mais sans le nommer. Le *Survey* mentionne le village de dGe li, au rNga khog, dont des familles soutiennent le monastère bon po de rTogs ldan et celui de gDong li (n°178 et 179) au rNga khog. *ACB* est ici trop elliptique pour qu'on puisse affirmer quoi que ce soit. Le rMe chu ou dMe chu⁵¹ prend

⁵¹ Les variantes orthographiques, on le sait, sont une constante du problème des toponymes au Tibet. Dans le cas présent, rMe semble plus fréquent que dMe, mais il faudrait établir une sorte de "statistique" sur un nombre plus important de citations et surtout étudier l'étymologie du nom et son histoire. Le procédé a l'avantage de montrer parfois d'intéressantes filiations d'habitudes orthographiques. D'un point de vue général, il est certain que ces variantes, s'ajoutant aux nombreuses homophonies, sont une cause de confusion et d'erreurs pour les Tibétains eux-mêmes, ce qui ne facilite pas la recherche.

sa source au rNga khog et l'actuel comté de rMe ba (c. Hongyuan, Sichuan) jouxte celui de rNga ba au sud-est.

8 - **dGongs byang dgon**, *ACB*, p. 739, l. 15, figure dans une énumération de monastères bon po du mDzod dge (Ruo'ergai, Sichuan), déjà mentionnée à propos de bSam 'grub dgon (n°4 de la présente liste) : "... Pâ bzo khog tu mDa' chen Nam mkha' rgyal mtshan gyi dKar po ri khrod / mDa' chen dgon 'og ma, bSam grub dgon / Ri no'u dgon / dGongs byang dgon rnams bon /". Toutefois, ce nom ne semble correspondre à aucun des monastères du mDzod dge décrits par le *Survey*, ce qui peut signifier aussi bien une erreur de l'*ACB*, que la destruction du monastère. Le même problème se pose, dans la même énumération, pour Ri no'u dgon (n°17 de la présente liste).

9 - **dGun mtsher dgon**, *ACB*, p. 776, l. 3, monastère bon po du Tsha kho, figure dans une énumération très diverse, qui comprend également un monastère jo nang pa : " Rong ru dang nye bar 'Khor lo sdom pa'i pho brang Kam bu brag rtse / Ja phug smad du Dus 'khor nyam len la brtson pa bla ma Blo gros rgya mtsho sogs kyis bskyangs pa'i jo nang La yag dgon / der sbyor drug sgom mkhan mang / dGun mtsher dgon zer ba'i bon / Dar dus dgon / lung mdar sTo sho dgon rnams yod do /". Peut-être peut-on y reconnaître le dGon gsar du *Survey* (n°186), à 80 km au nord de 'Bar khams (Sichuan). Il faut néanmoins signaler que le Tsha kho tel qu'il est mentionné dans l'*ACB* est beaucoup plus étendu que celui des nomenclatures actuelles, en général limité à la région de Zagunao (c.). Il n'en est pas pour autant délimité avec précision.

10 - **dKar po ri khrod**, *ACB*, p. 739, l. 15, figure dans une énumération de monastères bon po de la vallée de Pô bzo (qui est le Bo bzo ou Bab bzo des cartes modernes) : "... Pâ bzo khog tu mDa' chen Nam mkha' rgyal mtshan gyi dKar po ri khrod / mDa' chen dgon 'og ma, bSam grub dgon / Ri no'u dgon / dGongs byang dgon rnams bon /". La mention de Nam mkha' rgyal mtshan permet de l'identifier au dKar mo ri khrod du *Survey*, qui figure sur la carte du comté de mDzod dge (c. Ruo'ergai, Sichuan) entre l'actuel bourg de Bab bzo et le monastère de mDa' chen. Cet ermitage est mentionné dans la notice consacrée au monastère de mDa' chen (*Survey*, n°198), mais ne fait pas l'objet d'une notice spéciale. Cependant, il est précisé dans la notice de mDa' chen que le monastère eut deux lignées de maîtres, et que parmi elles, la lignée mDa' chen kha ma eut son origine à dKar mo ri khrod, fondé par Nam mkha' bstan 'dzin (*Survey*, p. 597). La variante de *ACB*, dKar po pour dKar mo est de peu de conséquence. Le fondateur de cette lignée fut Nam mkha' bstan 'dzin, nous dit le *Survey*, p. 597, et son successeur, Nam mkha' rgyal mtshan ; implicitement, *ACB* dit le contraire, il est vrai sans nommer Nam mkha' bstan 'dzin.

11 - **'Gyam dgon**, *ACB*, p. 776, l. 6, monastère bon po du Tsha kho (Sichuan). Il est mentionné avec Tshwa lud sgar (n°25 de la présente liste) dans une énumération qui suit immédiatement celle où figure dGun mtsher dgon (n°9 de la présente liste) : "gDong rgyal rgyal sa / 'Gyam dgon / Tshwa lud sgar gnyis bon /...." Il ne semble pas figurer dans le *Survey*, du moins sous cette forme, et la recherche ne peut guère y être poussée, faute de description ou d'éléments d'identification dans *ACB*.

12 - **g.Yung drung lha steng**, est mentionné dans *ACB*, p. 26, l. 7, "de nas rNga ba dang Tsha kho'i chu rnam chu chen dang 'dres rGyal mo rong brgyud nas 'gro zhing / der g.Yung drung lha steng sogs dge dgon 'ga' zhig mchis kyang phal cher Khams su gtogs so //". La rédaction d'*ACB* est largement postérieure à la conquête du rGyal rong par les Qing et à la transformation du monastère bon po en monastère dge lugs pa. C'est néanmoins sous son nom bon po et non sous son nom dge lugs pa de bsTan 'phel gling qu'il y est mentionné, alors même que son appartenance aux dGe lugs pa est soulignée. C'est le n°187 du *Survey*, qui le situe à 33 km au sud de Chu chen, le chef-lieu du comté (ancienne Rab brtan) (c. Jinchuan, Sichuan).

13- **Khyung mo'i bon dgon**, sans être exactement nommé, ce monastère est mentionné par *ACB* (p. 297, l. 1) : "Bon gyi bla ma Khyung mos bzung ba'i bon dgon zhig yod pa bcas sTong che grwa tshang bzhi zer/...., de même que les quatre temples de sTong che (voir plus loin, n°25 de la présente liste), tous localisés dans la vallée de sTong che, comté de Khri ka (c. Guide, Qinghai). C'est sans doute le Khyung mo'i dgon g.Yung drung phun tshogs gling du *Survey* (p. 329-334, n°123), mentionné par GQ (p. 498, voir plus haut : d).

14 - **lCog lo**, *ACB*, p. 768, l. 27, monastère bon po au confluent du lDing chu et du rNga chu (Sichuan) : " lDing chu dang rNga chu 'dres mtshams lta bur lCog lo zer ba'i bon dgon dang / Kirti'i dgon lag Wa tis dgon gnyis phan tshun / bon gyis lo ltar 'di phyogs su gtor rgyag byed pas bla ma rnam sku tshe thung ba byung / skabs shig Grong gya chos rje bya ba spyod pa ngo tshar can zhig gis / bon rgan rnam la rtse mo zhig byed dgos zhes rdo'i ngos la ri mo bris pa bzhas pas de nas bzung bon gyi dpon slob rnam tshe thun bar grags / 'ga' res mi la'i sku bris kyang zer/". Il est situé près du bourg de A khyam. C'est le Cog lo rNam rgyal bsam gtan gling du *Survey* (n°181), mais il a été déplacé de son lieu d'origine à la suite de la construction d'une usine d'électricité sur son emplacement. Il est mentionné par Kvaerne 1990, p. 217, sous le nom de Cog lu'i dgon pa.

15 - **mDa' chen dgon**, *ACB*, p. 739, l. 15, figure dans une énumération de monastères bon po de la vallée de Pô bzo (qui est le Bo bzo ou Bab bzo des cartes modernes, mDzod dge, c. Ruo'ergai, Sichuan) : "... Pâ bzo khog tu mDa' chen Nam mkha' rgyal mtshan gyi dKar po ri khrod / mDa' chen dgon 'og ma / bSam grub dgon / Ri no'u dgon / dGongs byang dgon rnam bon /". La mention mDa' chen 'og ma désigne en fait l'un des deux lignées de maîtres de mDa' chen, considérée d'après le *Survey*, comme la plus importante des deux. Pour compliquer les choses, deux maîtres de mDa' chen figurent dans les deux lignées. Le *Survey* indique Nam mkha' bstan 'dzin, quatorzième maître de la lignée mDa' chen 'og ma et fondateur de la lignée mDa' chen kha ma à l'ermitage de dKar mo (voir plus haut dKar po ri khrod, n°10 de la présente liste). Il indique aussi Nam mkha' rgyal mtshan, successeur de Nam mkha' bstan 'dzin dans la lignée mDa' chen kha ma et dix-septième maître de la lignée mDa' chen 'og ma. L'*ACB* s'est donc trompé sur ce point : d'abord en semblant considérer le nom de mDa' chen 'og ma comme le nom du monastère (et non d'une de ses lignées), ensuite en présentant Nam mkha' rgyal mtshan comme le fondateur de dKar mo ri khrod (du moins en en suggérant l'idée, probablement par inadvertance). mDa' chen dgon est le n°198 du *Survey*.

16 - **mKhar lung chu rgyud**, *ACB*, p. 752, l. 16, est une partie de Zung chu (c. Songpan, Sichuan), proche de la vallée de dMu dge, où sont notés, mais pas nommés, quelques monastères bon po : " mKhar lung chu rgyud du bon dgon 'ga' dang Ba yan dgon lag Brag dmar sgar / Myi ro la brgal na dMu dger slebs /". La vallée de dMu dge est située juste à l'ouest de celle où se trouve le village de mKhar yag. On peut raisonnablement identifier l'un des monastères bon po mentionnés comme le monastère bon po de mKhar yag, dont le nom complet est gShen bstan g.yung drung nor bu dar rgyas gling, n°203 du *Survey*, ou du moins comme un état ancien de cet établissement.

17 - **rGyal te'u tshang**, *ACB*, p. 749, l. 22, monastère bon po du Zung chu (c. Songpan, Sichuan), il est mentionné en même temps que sNang zhig et Rin spungs et dans la même partie de Zung chu : " Chu dkar stod Khon po khog la thug cing / der bon dgon re gnyis las med / Zung ju rGya chu'i stod du sNang zhig Rin spungs / rGyal te'u tshang sogs bon dgon 'ga' zhig dang / Chos rje'i dgon lag Ru ba dgon /". Le Khon po khog de *ACB* est le Khod po khog, à l'extrême nord du Zung chu, à sa limite avec le comté de gZi tsha sde dgu (rNam 'phel, c. Nanping jusqu'à 1999⁵²). De cette haute vallée descend le Chu dkar, qui coule au nord, puis à l'est, pour se mêler aux eaux du Chu nag. Zung ju est une erreur systématique de l'*ACB* pour Zung chu, le Zung chu rgya chu est le cours supérieur de la rivière Min, et le cours d'eau qui forme l'axe du comté. Mais rGyal te'u tshang ne correspond à aucun des monastères du *Survey*, du moins sous ce nom, tandis que Rin spungs et sNang zhig (n°18 et 22 de la présente liste) en sont les n° 200 et 201.

18 - **Ri no'u dgon**, *ACB*, p. 739, l. 15, monastère bon po de la région de A skyid au mDzod dge (c. Ruo'ergai, Sichuan), dans la vallée de Pâ bzo, la même région que bSam 'grub dgon, dGongs byang dgon, dKar po ri khrod, et mDa' chen (n°4, 8, 10 et 14 de la présente liste) : "... Pâ bzo khog tu mDa' chen Nam mkha' rgyal mtshan gyi dKar po ri khrod / mDa' chen dgon 'og ma, bSam grub dgon / Ri no'u dgon / dGongs byang dgon rnams bon /". Il ne semble pas figurer dans le *Survey*, du moins sous ce nom.

19 - **Rin spungs**, *ACB*, p. 749, l. 23-24, est un monastère bon po de Zung chu (c. Songpan, Sichuan), dans le haut bassin de la rivière Zung chu rGya chu (Zung ju étant, on l'a vu, une erreur de *ACB*) : "Zung ju rGya chu'i stod du sNang zhig Rin spungs / rGyal te'u tshang sogs bon dgon 'ga' zhig dang / chos rje'i dgon lag ru ba dgon /". C'est le n°200 du *Survey* (voir aussi rGyal te'u tshang et sNang zhig, n°16 et 22 de la présente liste, qui figurent dans la même énumération).

20 - **rTse zhig dgon**, *ACB*, p. 583, l.26, est l'un des noms d'un grand monastère bon po du bSang chu, à la limite de rGan gya et Hor tshang (act. c. Xiahe, Gansu) : "Bon ston sTong nyid zhwa ser gyis btab pa rTse zhig dgon / re zhig gdung rabs kyis bskyangs pa dus phyis A lags g.Yung drung dang / A de bla ma sku phreng gis skyong /." Cette brève mention a l'avantage d'identifier cet unique monastère bon po de la région de Bla brang. Mais elle le fait de façon très elliptique et avec une variante curieuse.

⁵² *Survey*, p. 643.

En effet, si l'on prend pour hypothèse que le *Survey* ne peut être que plus exact que l'ACB en ce qui concerne les monastères bon po,⁵³ ce que dit Brag dgon pa est assez singulier. Le *Survey* (n°99) nous apprend que le fondateur fut, au XIe siècle, sGom chen g.yung drung rgyal mtshan, aussi appelé sTong nyid bya 'phur. L'ACB l'appelle sTong nyid *zhwa ser*... Le *Survey* dit qu'une seule lignée assura le maintien du monastère jusqu'au XVI-XVIIe siècle, ce dont l'ACB ne disconvient pas, mais qu'il y eut ensuite deux lignées : celle de dGar ba bla ma g.Yung drung rgyal mtshan, considéré comme l'incarnation de sTong nyid bya 'phur, et celle de rTse zhig A lags shes rab, deux maîtres qu'il n'est pas facile de reconnaître dans le raccourci qu'en donne l'ACB, si l'on ne dispose pas des noms indiqués par le *Survey*.

21 - **sGang leb**, ACB, p. 760, l. 27, grand monastère bon po de la région de rMe ba (var. dMe) au Sichuan, dans le voisinage de gDong khu dgon : "...sGang leb zer ba'i bon dgon chen po...". Les monastères bon po subsistant dans le comté de rMe ba (c. Hongyuan, n°192 et 193 du *Survey*) ne correspondent pas à ce nom. La seule référence dans le *Survey* est un village du nom de sGang leb (un nom assez banal) situé au The bo, ce qui est sans doute trop loin pour avoir un rapport avec ce monastère.

22 - **sKyang tshang dgon**, ACB, p. 738, l. 4, et 742, l. 5 : " Bon gyi bla ma rKyang 'phags Nam mkha' g.yang (=g.yung) drung gi sKyang tshang dgon / rGyal ba g.Yung drung phun tshogs pas btab kyang zer / deng sang sku skyes sKal bzang mkhas grub kyis skyong / Chos rje'i le lag Chu shar gdong dgon sa skya / Gro tshang yag gsum dgon //" et "Gro dgon pa dang ha cang mi ring ba na bon dgon sKyang tshang //", monastère bon po de la région de A skyid (mDzod dge, c. Ru'ergai, Sichuan). C'est le n°194 du *Survey*, qui mentionne le même fondateur, sKyang 'phags (écrit rKyang par ACB et d'autres sources, par exemple par Kvaerne, 1990, p. 218-219). mais aussi sKal bzang mkhas grub, qui en fut le 22^e maître et soutint également les monastères de bSam grub et rTswa ring, n°4 et 24 de la présente liste (p. 583). Selon ACB, sKal bzang mkhas grub était contemporain de sa rédaction, ce qui correspond à la lignée des maîtres actifs à sKyang tshang, telle qu'elle a été indiquée par l'actuel abbé du monastère et publiée dans le *Survey*.

23 - **sNang zhig dgon**, ACB, p. 749, l. 23, monastère bon po de Zung chu (c. Songpan, Sichuan), dans la haute vallée, sur la rive droite du fleuve : "...Zung chu rgya chu'i stod du sNang zhig Rin spungs / rGyal te'u tshang sogs bon dgon 'ga' zhig dang / ...". C'est le n°201 du *Survey*.

24 - **Sri zhu**, ACB, p. 736, l. 25, est mentionné avec Bya rung dgon et bZed kha'i dgon (voir plus haut n°5 et 6), également bon po, dans une énumération de monastères de The bo (c. Diebu, Gansu), qui suit une brève mention du monastère dge lugs pa de Te'u sgang, de sa lignée et de ses domaines, et précède une autre énumération de monastères, dont deux sont notés comme bon po (voir bSam 'grub dgon et Tsa re dgon, n°3 et 24 de la présente liste) : ..."bZed kha'i dgon dang // Bya rung dgon gnyis bon // Nang gong ma'i dgon lag bKra shis dgon // Sri zhu zer ba'i bon dgon / 'di

⁵³ La qualité du travail des auteurs du *Survey* et la nature des documents historiques qu'ils ont utilisés fait de cette "hypothèse" simple réserve formelle.

rnams kyi mchod gzhis stod ma dmag ru drug yin no // ...". C'est peut-être gSer gzhong du *Survey*, un monastère proche de l'actuel chef-lieu du comté de The bo, sTeng ka. Il faut le relier à Ze kha (qui est vraisemblablement bZed kha de ACB) et Bya brang (qui est peut-être Bya rung de ACB). Ces trois monastères, nous apprend le *Survey*, détruits entre 1950 et 1976, ont été reconstruits, collectivement, peut-on dire, dans les années 80, en un seul lieu, différent des trois précédents, car le développement des villages ne permettait plus le rétablissement des monastères sur leurs terrains d'antan. Ce monastère unique, héritier des trois établissements, porte le nom de gTso tshang, mais est également appelé, de façon plus traditionnelle, Sangs sngags smin grol dar rgyas gling. C'est le n°91 du *Survey*.

25- **sTong che grwa tshang bzhi**, ACB, p. 297, l. 1 : "Bon gyi bla ma Khyung mos bzung ba'i bon dgon zhig yod pa bcas sTong che grwa tshang bzhi zer/ ..., ces quatre temples de Khri ka (c. Guide, Qinghai) sont décrits dans le *Survey* (p. 334-337, n°124-127). GQ (p. 498) fait allusion à l'un d'entre eux, le sKa rgya stong 'khor gsas khang (voir plus haut : e).

26- **Tsa re dgon**, ACB, p. 737, l.1, monastère bon po du The bo (c. Diebu, Gansu), mentionné en même temps que bSam 'grub dgon (n°3 de la présente liste): "...// Te'i ris dgon // bSam 'grub dgon dang // rGya ne'i lung ba'i Tsa re dgon gnyis bon // ...". C'est sans doute le rTswa ring (var. rTsa ring, rTsa ri, Tsa ri) du *Survey* (n°98), qui figure sur la carte de The bo publiée par cet ouvrage, dans la vallée de rGya ne (rGya ne lung ba) parallèle à celle en haut de laquelle est situé bSam grub dgon, et toute proche.

27- **Tshwa lud sgar**, ACB, p. 776, l. 6, monastère bon po du Tsha kho (Sichuan). Il est mentionné avec 'Gyam dgon (n°11 de la présente liste) dans une énumération qui suit immédiatement celle où figure dGun mtsher dgon (n°9 de la présente liste) : "gDong rgyal rgyal sa / 'Gyam dgon / Tshwa lud sgar gnyis bon / ...". C'est peut-être le Tsha lung du *Survey* (n°193), au rMe ba (var. dMe ba, c. Hongyuan), sur la rive gauche du sDing chu.

28- **Zhang tshang bon bla'i dgon**, ACB 749, l. 20, figure à la fin d'une énumération de monastères sa skya pa, et il n'est pas précisé, sinon par son nom, s'il est bon po : "...mDo pê nas 'bab pa Chu nag gi rgyud du sTag lung dgon / Pad steng dgon / Zhang tsha'i dgon / gZhi ba dgon sa skya la / Zhang tshang bon bla'i dgon zer ba'ang yod /". Le contexte, la mention du Chu nag, la suite du texte, qui mentionne le confluent du Chu nag et du Chu dkar, les deux rivières du comté de gZi tsha sde dgu (rNam 'phel, c. Nanping, jusqu'à 1999, Sichuan), suggèrent les hauts du Zung chu et du comté de gZi tsha sde dgu, aux confins du comté de mDzod dge, bien qu'une localisation plus proche du district de dMu dge ait été suggérée. Le *Survey* ne mentionne pas d'établissement de ce nom.

On ne peut apporter de conclusions très significatives à une confrontation aussi limitée. Il faut en retenir qu'un ouvrage écrit, en principe, à la gloire de la diffusion dge lugs pa, mentionne régulièrement des monastères bon po, même si c'est avec peu de détails, parfois une distance qui tient peut-être un peu du mépris, sans doute quelques erreurs et

éventuellement avec une pointe d'acidité.⁵⁴ Les qualités et les défauts de l'*A mdo chos 'byung* sont assez bien connus pour qu'il paraisse inutile d'y revenir. Pourtant, ces quelques exemples comportent des enseignements. Il est très difficile aujourd'hui de retrouver certains villages ou lieux-dits mentionnés dans l'*A mdo chos 'byung*. La sinisation ou le changement des noms, les réformes administratives successives, dans leurs divers aspects, en sont quelques unes des raisons. Mais il faut aussi reconnaître que le mode de vie des A mdo ba a considérablement changé. Ainsi, avant 1958, bon nombre des temples-tentes, qui suivaient encore les transhumances, avaient été fixés par la construction, ou bien ont été rétablis "en dur" lors de la renaissance des années 80. Il faudrait également situer sur la carte moderne les fédérations de villages qui ont cédé la place à d'autres unités administratives et dont on ne sait plus guère les noms de nos jours, il faudrait aussi connaître, au moins pour les clans principaux, la liste et la répartition des domaines et des pâtures, souvent très éloignées des terres d'hivernage, et bien entendu, puisqu'il s'agit ici de monastères, connaître mieux le réseau des maisons mères et de leurs filiales, ce qui permet parfois de mieux comprendre l'attribution de certains noms. Le *Survey* ne répond sans doute pas à toutes nos questions, il est vrai trop nombreuses, mais il est un document de référence et de travail "fondateur" et il est significatif du mouvement de renaissance qui soulève l'Est tibétain, ces régions qui, depuis les enquêtes pionnières de l'*A mdo chos 'byung*, ont surtout connu la violence et les destructions. Puisse cette belle initiative être poursuivie.

Liste des ouvrages cités ou mentionnés

- Brag dgon dKon mchog bstan pa rab rgyas, 1982, *mDo smad chos 'byung*, Lanzhou, Kan su'u mi rigs dpe skrun khang.
- bShes gnyen Tshul khriims, 2001, *lHa sa'i dgon tho rin chen spunbgs rgyan*, Lhasa, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.
- bSod nams dbang 'dus (Suolang Wangdui), 1986.1, *Qiongjie xian wenwu zhi*, Lhasa, Xizang zizhiqu wenwu guanli weiyuanhui.
- bSod nams dbang 'dus (Suolang Wangdui), 1986.2, *Naidong xian wenwu zhi*, Lhasa, Xizang zizhiqu wenwu guanli weiyuanhui.
- bSod nams dbang 'dus (Suolang Wangdui), 1986.3, *Zhanang xian wenwu zhi*, Lhasa, Xizang zizhiqu wenwu guanli weiyuanhui.
- Chayet A., 1997, "Pays sacré et pays réel, réflexions sur les toponymes tibétains", *Les habitants du Toit du Monde*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, 35-51.
- Chos Ngag, 1999, *sTod mNga' ris kyi dgon sde'i ko rgyus dag gsal mthong ba'i me long*, Lhasa,
- Chos 'phel, 2002, *Gangs can ljongs kyi gnas bshad lam yig gsar ma, lHo kha sa khul gyi gnas yig*, Beijing, Mi rigs dpe khrun khang.
- Ferrari A., 1958, *Mkhyen-brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma XVI.

⁵⁴ Par exemple ACB, 1982, p. 768-769, dans le récit concernant le monastère de Watis et le monastère bon po de lCog lo (n°14 de la liste).

— Gruschke A., 2001, *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces. Amdo. Volume 1. The Qinghai Part of Amdo et Volume 2. The Gansu and Sichuan parts of Amdo*. Bangkok, White Lotus.

— Gyurme Dorje, 1996, *Tibet Handbook with Bhutan*, Bath, Footprint Handbooks.

— Kah thog Situ Chos kyi rgya mtsho, 1972, *An Account of a pilgrimage to Central Tibet during the Years 1918 to 1920, being the text of Gangs ljongs dBus gtsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi se mo do*, Tashijong, Palampur (HP), The Sungrab Nyamso Gyunphel Parkhang, Tibetan Craft Community.

— Karmay S.G., 1972, *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, Oxford, Oxford University Press.

— Karmay S.G., *The Arrow and the Spindle*, Kathmandu, Mandala Book Point, 1998.

— Karmay S.G., Nagano Y. (eds.), *A Survey of Bonpo Monasteries and temples in Tibet and the Himalaya*, Osaka, national museum of Ethnology, 2003 (Senri Ethnological Reports 38, Bon Studies 7).

— Kvaerne P., "1990, The monastery of sNang-zhig of the Bon religion in the rNga-ba district of Amdo", *Indo-Sino-Tibetica Studi in Onore di Luciano Petech*, 207-222.

— Kvaerne P., 1997, "The succession of Lamas at the Monastery of sNang-zhig in the rNga-ba district of Amdo", *Les Habitants du Toit du Monde, Nanterre, Société d'ethnologie*, 155-157.

— Marshall S.D. & Cooke S.T., 1997, *Tibet Outside the TAR*, Washington DC, The Alliance for Research in Tibet.

— Paltul Jampal Lodoe (Lama), nd. (ca. 1980), *Bod na bzhugs pa'i rnying ma'i dgon deb / Record of Nyingma monasteries in Tibet*, Dalhousie, Tibetan Craft Community.

— Pu Wencheng, *Gan Qing Zangchuan Fojiao Siyuan*, 1990, Xining, Qinghai renmin chubanshe.

— Ryavec K.E., 1994, *Central Asia Atlas & Place Name Index. I. Greater Tibet, 1-Tsongka and Adjacent Area*, nl.

— sTod mNga' ris skor gsum gyi lo rgyus, 1996, Lhasa, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

— Tucci G., 1971, *Deb t'er dmar po gsar ma*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma , XXIV.

— Vitali R., 1996, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang*, Dharamsala.

— Wu henhua, *Xizang deming / Bod ljongs sa ming*, 1995, Beijing, Zhongguo Zangxue chubanshe.

— Wylie T.V., 1957, *A Place Name Index to George N. Roerich's Translation of the Blue Annals*, Roma, ISMEO, 1958, Serie Orientale Roma XL.

— Wylie T.V., 1962, *The Geography of Tibet according to the 'Dzam-gling-rgyas-bshad*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma XXV.

— Wylie T.V., 1970, *A Tibetan Geography of Nepal*, Roma, ISMEO, Serie Orientale Roma XLII.

— *Zhonghua renmin gongheguo, Diming cidian, Sichuan sheng*, 1993, Beijing Shangwu yishuguan.



bsTan gnyis gling pa et la Révélation du *Yang tig ye shes mthong grol*

Jean-Luc Achard, CNRS.

I. Vie de bsTan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po

1. Notice biographique

BsTan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po (1480-1535) est l'un de ces personnages non-sectaires qui ont marqué l'histoire religieuse tibétaine d'une empreinte très particulière. En bien des points, il annonce les traits qui allaient caractériser, quelque trois cent ans plus tard, le mouvement *Ris med* de la fin du 19^e siècle. Mais il se tient en même temps aux côtés de précurseurs bien plus anciens de ce mouvement, tels que Khu tsha zla 'od (1024-?) ou rDo rje gling pa (1346-1405). Il appartient en effet à une série de *gter ston* (Révélateurs de Trésors) ambivalents, à la fois bon po et rnying ma pa, dont l'œuvre littéraire et rédemptrice échappe aux limites sectaires des écoles tibétaines.

S'il a jusqu'à présent été boudé par les tibétologues occidentaux, ce n'est pas faute de matériel biographique ou de relation retraçant les lignées qu'il a initiées. Deux récits biographiques détaillés ont survécu, accompagnés d'un "complément" (*kha skong*) et d'une longue série de chants de réalisation (*mgur 'bum*)¹. Dans l'ensemble, cette documentation se prête davantage à un travail ample et minutieux sur la vie du personnage qu'à la présente étude, somme toute plus limitée dans sa forme comme dans son intention. Aussi se tournera-t-on ici vers les travaux plus synthétiques des historiens de la tradition rNying ma pa. On songera évidemment au *gTer ston brgya rtsa'i rnam thar* de Kong sprul². Or celui-ci ne contient en fait rien de très nouveau en comparaison de la source plus ancienne à laquelle il puise : le *Chos 'byung* de Gu ru bkra shis³. Ce dernier sera donc notre référence principale.

Dans un premier temps, Gu ru bkra shis rappelle la prophétie concernant bsTan gnyis gling pa incluse dans le *Padma bka' thang shel brag ma* et dont la teneur est la suivante :

¹ Sur ces textes, cf. Bya bral ba Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug, *rDzogs pa chen po yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba*, p. 491-492. Ces matériaux ont été réédités in : *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po*, Delhi, 1982. A propos des lignées de transmissions rattachées à bsTan gnyis gling pa, cf. Brag dkar rTa so sprul sku (Mi pham chos kyi dbang phyug, 1775-?), *gTer dbon rig 'dzin brgyud pa'i gdung rabs lo rgyus tshangs pa'i do shal*, Delhi, 1982.

² P. 445-448.

³ P. 425-427. Sur ce texte, voir Dan Martin, "A Brief Political History of Tibet by Gu-ru Bkra-shis", *passim*.

« — Celui-ci ne durera pas et, après son nirvâna⁴,
Des camps militaires seront dressés sur les neuf îles du Yar 'brog mtsho
Et deux tiers des habitants du gTsang mourront jeunes dans des combats⁵;
Ceci sera le signe de ne pas laisser mais de révéler
Ce Trésor caché dans le Temple des Calculs (et ainsi)
Paraîtra U rgyan bsTan gnyis gling pa. »⁶

bsTan gnyis gling pa est né dans les vallées du gTsang (*gTsang rong*), en un lieu appelé bKra shis sdings. Il naquit dans une famille aisée de la région; son père s'appelait Bya bzang⁷ dPon Nor bu et sa mère rGyal mo skyid. Il prit les vœux d'ordination auprès de Sangs rgyas dpal bzang, abbé de Chos lung⁸. C'est à cette occasion qu'il reçut le nom de dPal 'byor rgyal mtshan. Par la suite, il se rendit au Sikkim où il paracheva ses études sur les sūtra, ainsi que sur la logique (*tshad ma*) et les pâramitâ. A Ra lung, il étudia de nombreux enseignements de la tradition 'Brug pa, dont le "Grand Symbole aux Quatre Lettres" (*phyag chen yi ge bzhi pa*)⁹, etc.

Un jour, alors qu'il se trouvait en un lieu proche de 'Brug chos sdings, où il compilait ses notes sur divers enseignements, et notamment sur un cycle consacré à Mañjushrî, il eut un rêve à l'aube. Il rêva d'un adolescent blanc qui lui dit :

« — Padma Tshe dbang rgyal po ! Ta charge d'enseignements et de richesses se trouve à Gos sngon ! Si tu (veux) te rendre là-bas, je te guiderai ! C'est une injonction de Guru Padma ! »¹⁰

⁴ Le personnage dont il est question dans cette strophe est O rgyan mDo sngags gling pa (cf. O rgyan gling pa, *Padma bka' thang*, p. 571 ; Toussaint, *Le Grand Guru Padmasambhava*, p. 386).

⁵ Le *Padma bka' thang* a la leçon *stag thab* que Toussaint a traduit littéralement (p. 387) comme des "fourneaux de tigres" (?). Il faut très certainement lui préférer la leçon du *bKa' thang gser phreng* de Sangs rgyas gling pa qui propose la lecture (p. 630) *stag 'thab*. On verra plus bas comment interpréter isolément *stag* (pour *stag shar*) et *thab* (pour *'thab*).

⁶ O rgyan gling pa, *op. cit.*, p. 571 : *de nyid mi gnas mya ngan 'das 'og tu : yar 'brog mtsho gling dgu la dmag sgar 'byung : stag thab nang du gtsang pa sum gnyis 'chi : rtsis kyi lha khang sbas pa'i gter kha 'di : mi bzhang 'don pa'i rtags der bstan nas byung : u rgyan bstan gnyis gling pa zhes bya 'byung*. On verra ci-après l'interprétation qu'il faut donner de cette prophétie.

⁷ Bya bzang est un nom de lieu patronymique, l'expression Bya bzang dpon signifiant ainsi le chef (maître, etc.) de Bya bzang. Le nom complet du lieu de naissance de bsTan gnyis gling pa était Bya bzang bKra shis sdings. Le Rong ldan de Matthieu Ricard (*Shabkar*, p. xxviii n. 42) doit être lu comme "les vallées escarpées du gTsang" ou le "gTsang vallonné" (*gTsang rong ldan*).

⁸ Chos lung (situé dans le 'Ol kha au Tibet Central) fut un lieu important de la tradition du *Filet d'Illusion* (*sGyu 'phrul drwa ba*) et de la *Section de l'Esprit* (*Sems sde*), deux types d'enseignements abondamment prêchés par Nyang Ye shes 'byung gnas en ce sanctuaire. C'est de lui que Zur po che (1074-1135) en reçut la transmission

⁹ Système de Mahâmudrâ tantrique mettant l'accent sur la pratique de *gtum mo*.

¹⁰ Gu ru bKra shis, p. 425 : *padma the dbang rgyal po khyed rang gi chos dang nor gyi skal ba gos sngon na yod/ der 'gro na nga'i lam sna byed/ gu ru padma'i gsung yin zer ba zhig byung/*. La vallée de Gos sngon a notamment été jadis le séjour de Zur po che.

Confiant dans la prophétie, il profita de la compagnie de plusieurs maîtres et disciples (*dpon slob*) et se rendit à Gos sngon dans le 'O yug. L'adolescent de son rêve reparut miraculeusement et le guida sur les berges d'un fleuve où il l'enjoignit de creuser. Un de ses amis¹¹ l'aida dans cette tâche et ils mirent au jour une pierre brune. Ils la brisèrent et sous les débris de la pierre, ils découvrirent un reliquaire (*ga'u*) d'argile à l'intérieur duquel se trouvaient des rouleaux jaunes (*shog ser*). Tshe dbang rgyal po les ouvrit mais ne parvint pas à en déchiffrer l'écriture. La nuit suivante, dans son sommeil, il rêva de nombreuses jeunes filles dont certaines se moquaient affectueusement de son ignorance, alors que d'autres l'invitaient à regarder plus attentivement les rouleaux pour y trouver un abécédaire (*ka dpe*). A son réveil, il examina les rouleaux et parvint finalement à les déchiffrer. Il prit alors conscience qu'il avait découvert de nombreuses "listes-inventaires" (*kha byang*) de Trésors.

En premier lieu, le jeune Révélateur décida de se rendre à Zab bu lung dans le Shangs où il excava sept Trésors, ainsi qu'un vase de longue vie. Avec l'eau de ce vase, il consacra des disciples, ce qui indique qu'il jouissait déjà d'une certaine autorité religieuse et que ses récentes découvertes avaient attiré à lui des fidèles en plus, très certainement, des gens de la région. Ceci eut lieu le dixième jour du mois du singe de l'année du singe¹².

Il se rendit ensuite à bSam bzang phug où il révéla le cycle du *mKha' 'gro klong gsal*, ainsi que des substances sacrées de saints sept fois nés (*skye bdun*). Puis, à Phung po ri bo che, il révéla le cycle du '*Joms byed drag sngags kun 'dus*¹³. Dans le Sud du Tibet, à Tshe spungs gter gnas¹⁴, il révéla le vaste corpus de la *Fusion Contemplative des Buddhas* (*Sangs rgyas dgongs 'dus*), son Trésor principal qui ne comprend pas moins de quinze cycles individuels¹⁵ :

1. *Bla ma byin rlabs dgongs 'dus*¹⁶
2. *rDzogs chen dgongs 'dus*
3. *Phyag chen dgongs 'dus*
4. *gCod yul dgongs 'dus*
5. *mDo dgongs 'dus*
6. *Dus 'khor dgongs 'dus*
7. *Zhi byed dgongs 'dus*
8. *Bon g.yung drung dgongs 'dus*

¹¹ *rTogs ldan gzhon nu*, mais le tib. a (p. 425) *rtogs ldan gzhon nu zhig* qu'il faut donc probablement lire comme "un jeune yogi", l'expression *rtogs ldan* (litt. animé de la réalisation) renvoyant à des sortes d'ermite ou de yogis. Il n'y a aucune précision à ce sujet dans Kong sprul (p. 426) qui condense tout l'événement depuis la prophétie jusqu'à la révélation en une seule phrase.

¹² En 1488, il est manifestement trop jeune. Par contre l'année 1500 (*lcags sprul*) pourrait très bien convenir. Padma Tshe dbang rgyal po est encore jeune mais suffisamment âgé pour pouvoir enseigner et diffuser ses propres révélations. L'année 1512 est aussi une autre possibilité qui demande à être investiguée.

¹³ C'est le *gShin rje drag sngags kun 'dus* in Kong sprul, p. 446.

¹⁴ On peut certes traduire "le sanctuaire des Trésors de Tshe spungs", mais c'est un toponyme en soi qui correspond au Tshe spungs gsang brag chez les bon po, sanctuaire ou bsTan gnyis gling pa découvrit le *rDzogs chen gser zhun* qui correspond au *Bon g.yung drung dgongs 'dus* de la liste donnée ci-après..

¹⁵ L'ensemble est encore appelé *lTa ba sangs rgyas dgongs 'dus*.

¹⁶ Ce cycle comprend deux subdivisions, l'une avec une forme paisible (*zhi*), l'autre avec des formes courroucées (*drag*).

9. *bKa' brgyad bla med dgongs 'dus*
10. *Tshe sgrub srog snying dgongs 'dus*
11. *Phur pa drag sngags dgongs 'dus*
12. *dPal chen yang dag dgongs 'dus*
13. *rNam sras nor bdag dgongs 'dus*
14. *Drag sngags bstan srung dgongs 'dus et*
15. *dKar chag nor bu dgongs 'dus.*

A cet ensemble de révélations déjà largement impressionnant, il faut ajouter les Trésors qu'il découvrit dans le stûpa de Zur mkhar rdo, dans la statue d'Avalokiteshvara de bSam yas, à sPa gro stag tshang et à Ri bo bkra bzang. A sPa gro stag tshang, il révéla des rouleaux (*shog dril*) et des volumes entiers (*pu sti*) sous la forme d'un "archi-trésor" (*yang gter*) déjà précédemment découvert par gTer ston Tshe brtan rgyal mtshan¹⁷.

Il parcourut ensuite le dBus et le gTsang où il œuvra abondamment au bien des êtres. C'est également à cette époque qu'il devint le maître du Roi de Gung thang dans le mNga' ris¹⁸. Néanmoins, cette situation fort enviable était ternie par des ragots, des médisances et des doutes ouvertement affichés sur la validité de ses révélations. Apparemment, Tshe dbang rgyal po avait allumé un vent de jalousie chez des rivaux aux vues erronées (*log lta can*). Pour remédier à cet état de fait et contrer les calomnies, quoi de plus radical qu'une révélation publique d'un Trésor (*khrom gter*) ? C'est ainsi qu'il se rendit à Ri bo dpal 'bar où il découvrit un archi-trésor (*yang gter*) de Rig 'dzin rGod ldem (1337-1408) intitulé *Le Sceau Profond de la Laie* (*Phag mo zab rgya*)¹⁹. De cette manière, il mit un terme aux diffamations des "impurs" (*ma*

¹⁷ Tshe dbang rgyal po a vraisemblablement découvert, soit les originaux laissés par Tshe brtan rgyal mtshan (ce que suggère la présence de *shog dril* et autres *shog ser*), soit des copies que le *gter ston* doit laisser dans le sanctuaire du trésor (ce que suggère la présence de volumes). Tshe brtan rgyal mtshan est un *gter ston* appartenant au quatrième *rab 'byung* (1207-1266, Gu ru bKra shis, p. 596) et est connu sous le nom de Gu ru Tshe brtan rgyal mtshan (il fut une émanation des Activités [*phrin las*] de Padmasambhava) ou encore sous celui de Chos kyi blo gros. Il découvrit de nombreux *gter ma* dont un cycle *rdzogs chen* qui a semble-t-il disparu et était intitulé *rDzogs chen mnyam nyid rang grol* (évidemment, celui-ci n'a rien à voir avec la composition éponyme de Klong chen pa). Sur Tshe brtan rgyal mtshan, voir Gu ru bKra shis, p. 403-404. Sa position dans le quatrième *rab 'byung* demande à être vérifiée.

¹⁸ D'après le *Bod rje lha btsad po'i gdung rabs mnga' ris smad gung thang du ji ltar byung ba'i tshul deb ther dwangs shel 'phrul gyi me long* (*Bod kyi lo rgyud deb ther khag lnga*, p. 137), il s'agirait de Kun bzang nyi zla grags pa bzang po'i lde (1514-?). Néanmoins, dans les *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po* (p. 96), il est question de mNga' bdag gung thang rgyal po Khri bDud 'dul mgon po lde (cf. *ibid.*, p. 129, la mention *chos rgyal bdud 'dul mgon po lde*, qui ne peut donc être une méprise ; *ibid.*, p. 130 et 131 : *mnga' bdag khri bdud 'dul mgon po lde*). Ailleurs dans le texte (*inter alia* p. 139), il est appelé *chos rgyal chen po*.

¹⁹ Ou encore *rDo rje phag mo'i zab khrid*. Le cycle est conservé (dans la version révélée par bsTan gnyis gling pa) dans le vol. 56 du *Rin chen gter mdzod* (éd. de Dilgo Khyentse), p. 1-177. Une série de textes complémentaire est incluse in *ibid.*, p. 179-275. Le cycle comporte notamment un poème atypique d'instructions *rdzogs chen* sous le titre de *lTa ba ye shes klong grol* (p. 168-177). Le cycle fut d'abord révélé par Rig 'dzin rGod ldem à Zang zang lha brag ; rGod ldem le re-

dag pa rnams). La révélation des parchemins jaunes (*shog ser*) posa néanmoins des problèmes mais sur ordre du Roi de Gung thang, Tshe dbang rgyal po les transcrivit et apporta ainsi un grand bénéfice aux êtres animés²⁰.

Une lignée rattachée à cette transmission se développa avec succès dans le Tibet Central (dBus et gTsang) et à l'époque de Gu ru bKra shis (fin 18^e s.-début 19^e s.), le *Cycle du Sceau Profond de la Laie* (*Phag mo zab rgya'i skor*) était encore très populaire dans le Kham et le dBus : la transmission des consécration (*dbang*), des instructions (*khrid*) et de la pratique (*nyams len*) y était encore largement diffusée. Une autre lignée s'établit à dPal 'byor lhun lding dans le gTsang, mais également à sKyid grong et dans le mNga' ris oriental. Les héritiers principaux de la tradition de Tshe dbang rgyal po furent gTsang pa Tshe bdag pa et Rong pa Tshe bdag pa. Le premier d'entre eux, notamment, poursuivit les activités entreprises par le maître après son décès²¹.

2. Un problème de dates

Cette courte notice biographique ne comporte pas de dates de naissance et de mort²². Mais elle a son importance parce qu'elle permet de situer bsTan gnyis gling pa dans le temps grâce aux mentions de certains personnages identifiables par ailleurs. Cette lacune de dates précises laisse évidemment planer une sorte de brouillard historique qui est difficile à manier. Avant toute chose, il faut rappeler que dans sa courte chronologie des *gter ston* (p. 597), Gu ru bKra shis place bsTan gnyis gling pa dans le septième cycle sexagésimal (*rab 'byung bdun pa*), aux côtés de personnages comme Ratna gling pa (1403-1478), Kun skyong gling pa ou encore 'Gos lo gZhon nu dpal (1392-1481) et le cinquième Karmapa, De bzhin gshegs pa (1384-1415)²³. Ce septième cycle va de 1387-1446. Comme on peut s'en rendre compte, c'est essentiellement l'activité de la personne qui importe dans son inclusion au sein de tel ou tel cycle de soixante ans, et non pas forcément ses dates exactes²⁴.

cache à Ri bo dpal 'bar, dans le Mang yul, où il devait être découvert par bsTan gnyis gling pa.

²⁰ Il faut noter le parallèle entre la situation de Rig 'dzin rGod ldem patronné en son temps par le roi de Gung thang, mChog grub sde, et celle de bsTan gnyis gling pa et du Roi de Gung thang bDud 'dul mgon po lde. Le soutien de bDud 'dul mgon po à bsTan gnyis gling pa est vraisemblablement justifié par l'attitude de son aïeul à l'endroit du Révélateur des Trésors du Nord (*byang gter*). Le contenu du *gter ma* révélé publiquement est essentiellement centré autour des pratiques de "canaux et de souffles" (*rtsa rlung*) associées à la troisième Consécration (*dbang gsum pa*).

²¹ Il faut noter que dans leur relation de la vie de Tshe dbang rgyal po, ni Gu ru bKra shis ni Kong sprul ne mentionnent le cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* nommé.

²² Dans sa version de la vie de bsTan gnyis gling pa, mKhas btsun bzang po (*Biographical Dictionary*, IV, p. 455) se contente de dire qu'il "faut analyser le siècle (où il vécut)" (*dus rabs dpyad par bya'o/*).

²³ La chronologie de Kong sprul (p. 743) fait de même. Elle est copiée sur Gu ru bKra shis et n'apporte rien de nouveau.

²⁴ Comme on le voit, le cinquième Karma pa est né en 1384 et est bien placé dans le septième *rab 'byung*.

Toutefois, dans les *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po* (p. 54), bsTan gnyis gling pa mentionne sa rencontre avec Padma gling pa (1445-1521), ce qui le place automatiquement dans le huitième *rab 'byung*. On en verra confirmation ci-dessous.

Dans le *rDzogs pa chen po yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba* (p. 481-555)²⁵ de Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug (1713-?), un texte inclus tardivement dans le cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* (et ne figurant pas dans toutes les éditions)²⁶, on trouve d'autres informations précieuses qui s'avèrent capitales pour déterminer les dates du *gter ston*. On sait déjà par les prophéties contenues dans le *Lo rgyus* (p. 21)²⁷ que bsTan gnyis gling pa vivra 57 ans (56 selon notre comput) puisque c'est l'âge auquel il parviendra au Nirvâna (*nga bdun tshe la mya ngan 'da'*). On peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une interpolation, mais il est difficile d'en juger dans la mesure où rien n'indique une telle intervention (stylistique, etc.). Le texte insiste même, précisant qu'avant ce nirvâna à 57 ans, les liens auspiciose associés aux souhaits formulés par Padmasambhava (ou Ye shes mtsho rgyal) seront réunis pour que le *gter ston* mette à jour plus d'une centaine de Trésors (*gter kha*), mais également des objets sacramentels (*dam rdzas*), etc.

Dans le même *Zur rgyan* (p. 491), on apprend d'après une citation du *Drag sngags dgongs 'dus*²⁸, que la future incarnation de la princesse Nus 'byin sa le (8^e s.) sera un tantriste (*sngags 'chang*) né en une année du Rat (*byis lo pa*). Le passage prophétique en entier a la teneur suivante :

« — Au terme de maintes naissances pures,
La princesse Nus sbyin sa le d'aujourd'hui (reviendra)
Sur les berges du gTsang po, dans le g.Yas ru,
Comme un (fils) de noble clan, un tantrika né en une année du Rat.
(Celui-ci) parviendra avec courage au terme de la Réalisation
Et tous ceux qui auront contact avec lui seront établis dans le bonheur de
la Sublimation et de la Liberté²⁹.

Sa Contemplation de la Grande Perfection naîtra en bouffées (spontanées)
Et il atteindra le terme de la réalisation du Grand Symbole :
Le nommé bsTan gnyis gling pa
Adviendra comme (s'il était) moi-même, Padmasambhava! »³⁰

On se trouve donc en présence de deux bornes : une année du Rat (il y a en cinq par cycles) et un décès à 56 ans selon le comput occidental et 57 selon

²⁵ Désormais : *Zur rgyan*.

²⁶ Il fut rédigé en 1759 (*lcags mo sprul*, *Zur rgyan*, p. 554).

²⁷ Il s'agit du *brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer*, cf. la section II ci-après.

²⁸ Quatorzième section du cycle du *Sangs rgyas dgongs 'dus* comme on l'a vu ci-dessus (p. 59).

²⁹ Sublimation (*smin*) et Liberté (*grol*) renvoient respectivement aux consécrationes (*dbang*) qui subliment le continuum de l'individu et aux instructions orales (*gdams ngag*) qui le libèrent.

³⁰ P. 491 : *da lta'i lha lcam nus sbyin sa le / dag pa'i skyes ba mang brgyud mtha' / g.yas ru gtsang po 'gram nyid du / rigs ldan sngags 'chang byi lo pa / brtul shugs rtogs pa mthar phyin nas / 'brel tshad smin grol bde la bkod / rdzogs chen dgongs pa klong na brdol / phyag chen rtogs pa mtha' ru phyin / bstan gnyis gling pa zhes bya ba / padma rang dngos cig 'byung /*

le calcul tibétain. Il faut donc replacer et situer ces données dans une chronologie encore assez floue. Revenons, un instant sur la prophétie initiale du *Padma bka' thang*. Selon Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug (*op. cit.*, p. 492), les deux vers disant : “Des camps militaires seront dressés sur les neuf îles du Yar 'brog mtsho et deux tiers des habitants du gTsang mourront jeunes dans des combats” font référence à des conflits (*'khrugs*) entre le dBus et le gTsang. L'auteur précise que les chefs (*mi dpon*) gTsang pa et de nombreux hommes jeunes (*stag shar*) mourront sans (pouvoir ?) combattre (*thab bral*, pour *'thab bral*)³¹.

On apprend ensuite (p. 492-493) que bsTan gnyis gling pa fut un contemporain d'une longue liste de pairs importants parmi lesquels figurent:

- Padma gling pa (1450-1521)
- mChog ldan mgon po (1497-?)
- gTsang smyon He ru ka (1452-1507)
- dBus smyon (Kun dga' bzang po, 1458-1532)
- 'Brug smyon Kun legs (1455-1529)
- dKar po kun dga' drag (?)
- Thugs sras Nam mkha' rgyal mtshan,
- sNgags 'chang Shâkya bzang po (fin 14^e-milieu 15^e s.)
- mDo chen pa sNgags 'chang Che mchog rdo rje
- Gung thang chos rgyal bDud 'dul mgon po lde.

Les dates de ces personnages ne cadrent guère avec celles du septième cycle sexagésimal mais plutôt avec le huitième. Par ailleurs, le patronage du roi de Gung thang, bDud 'dul mgon po lde, s'avère plus important que la présence des autres maîtres que bsTan gnyis gling pa n'a pas forcément rencontré au cours de sa vie. Son contact direct avec le roi de Gung thang est donc un élément clef, de même que sa rencontre avec Padma gling pa. La combinaison de ces éléments fait que l'année du Rat la plus probable pour sa naissance est 1480 (*lcags byi*). Elle cadre relativement bien avec les événements historiques tels que les conflits entre le dBus et le gTsang, et se place dans une marge d'erreur passablement faible eu égard aux dates des contemporains de bsTan gnyis gling pa.

Parmi les disciples de ce dernier, on compte :

- Sa skyong gtsug rgyan gSang sngags rdo rje qui est le nom du roi de Gung thang (et non pas son nom de règne),

³¹ L'auteur emprunte cette interprétation à Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan mais sans citer nommément sa source. L'interprétation de la particule *du* (en tant que *la don*) peut suggérer que *thab bral* soit un toponyme que j'ignore. Dans ce cas, la strophe devrait se lire : “et de nombreux jeunes hommes seront tués à Thab bral” (p. 492 : *stag shar mang po thab dral du gsad pa*), ce qui est peut-être plus juste, mais qui exige néanmoins d'être vérifié. Etant donné l'époque concernée, ces événements renvoient très certainement aux conflits entre le dBus et le gTsang au 15^e siècle, avec notamment les alliances des Karma pa avec les princes du gTsang contre l'autorité dGe lugs pa du dBus. Déjà, dès 1475, avec la mort de dGe 'dun rgya mtsho, les conflits entre les Rin spungs pa et le gTsang, ainsi que les rivalités grandissantes avec les dGe lugs pa nouvellement soutenus par les Phag mo gru pa, les guerres intestines ravageaient le Tibet Central (dBus et gTsang) avec plus ou moins de régularité.

- sPrul sku mChog ldan mgon po et
- gTer ston Shâkya bzang po.

Ces trois personnages furent des disciples directs (*dnegos slob*) de bsTan gnyis gling pa.

Dans la lignée de transmission du *Yang tig ye shes mthong grol*, il convient de mentionner :

— Rigs sngags 'chang ba Theg mchog rang grol, qui fut lui-même un *gter ston* à la conduite cachée (*sbas tshul*) qui révéla des sadhanas de sPyan ras gzigs ;

— Grub mchog dam pa Nam mkha' sangs rgyas, originaire de Gur phu, et dont le renom semble avoir été relativement grand dans le Tibet occidental ; son neveu (Gur phu ba 'Chi med 'od zer) fut un grand yogi considéré comme une émanation de Mi la ras pa. Un de ses disciples, Za phug pa rGyal dbang seng ge, considéré comme une émanation de Cog ro Klu'i rgyal mtshan, fut un disciple direct de gTer ston Gar dbang rdo rje (1640-1685) ;

— Za phug pa Shâkya Seng ge, disciple direct de Nam mkha' sangs rgyas,

— Kah thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755),

— Kun bzang ye shes, l'auteur des notes conservées et éditées dans le texte n° 35³²,

— Rig 'dzin Phrin las bdud 'joms³³, *alias* mGon gnang chos rje (1726-1789); à l'âge de 35 ans (1760, *lcags 'brug*)³⁴, il se trouve dans une demeure bénie par Rig 'dzin rGod ldem, sur les flancs est du Mont Ri bo bkra bzang, où il reçoit ce cycle du *rDzogs chen yang tig* des mains de Kun bzang ye shes.

Une autre branche de la lignée part du fils direct de bsTan gnyis gling pa et se présente comme suit (on entre manifestement ici dans un schéma de transmission quasi-patrilinéaire) :

— mDo bo che sngags 'chang Che mchog rdo rje (fils du *gter ston*),

— mNyam med Chos dbang rgyal mtshan, disciple direct du précédent,

— sNgags 'chang Tshe dbang bsod nams rgyal po, fils de mDo bo che ; à l'époque où il est en âge de recevoir la transmission de son père, celui-ci se trouve dans le gTsang et il n'a pu le rencontrer en personne ; son père la donne à Chos dbang rgyal mtshan et c'est auprès de lui que Tshe dbang bsod rgyal devait la recevoir,

— sNgags 'chang Nam mkha' kun bzang, fils du précédent,

— Gu ru Shâkya bdud 'dul, fils du précédent

— un fils du précédent, du nom de Karma,

— Rin chen nyi ma seng ge, fils du précédent et

— Phrin las bdud 'joms, fils du précédent.

La lignée de transmission a perduré sans fluctuation jusqu'à Kong sprul et par le biais de celui-ci, jusqu'à l'époque contemporaine. Le grand nombre d'éditions modernes du *Yang tig ye shes mthong grol* démontre la popularité de ce cycle, notamment dans l'Est du Tibet, ainsi que dans les marches himalayennes.

³² Sur la numérotation des textes du *Yang tig ye shes mthong grol*, voir ci-après les sections II et IV.

³³ Il est lui aussi considéré comme un disciple direct de Tshe dbang nor bu.

³⁴ Il faut, comme toujours retirer une année à l'âge fourni par les computs tibétains pour retrouver la bonne date.

3. L'identification des noms du *gter ston*

On a vu ci-dessus que le nom d'ordination de bsTan gnyis gling pa était dPal 'byor rgyal mtshan. Apparemment, il ne l'a jamais utilisé pour signer l'une de ses compositions. bsTan gnyis gling pa est son nom de *gter ston* et c'est sous ce patronyme qu'il est compté parmi les huit *gling pa* les plus importants³⁵. Padma Tshe dbang rgyal po est le nom par lequel il est appelé dans l'expérience visionnaire qui allait initier sa carrière de "Révélateur de Trésors" (*gter ston*). Il est connu sous un patronyme très proche dans la tradition bon po : g.Yung drung Tshe dbang rgyal po, ainsi que, bien évidemment, sous celui de bsTan gnyis gling pa. En d'autres contextes, *bstan gnyis* renvoie à la doctrine (*bstan*) des sûtra et à celle des tantra. Ici, ce binôme se réfère indubitablement au Bon et au Bouddhisme (tradition rNying ma pa), double appartenance qui fait de Tshe dbang rgyal po un personnage clef de l'éclectisme religieux tibétain³⁶.

II. Le cycle du *Yang tig ye shes mthong grol*

L'édition A du cycle comporte deux *them yig*, c'est-à-dire des sortes de listes ou d'aide-mémoire (peut-être une traduction plus littérale, encore que le contenu réel rappelle plus une liste) qui décrivent le contenu du cycle. Ce sont pour notre étude des références aussi incontournables qu'importantes parce qu'elles nous fournissent un état du cycle au moment, sinon de leur rédaction première, du moins de leur compilation ou de leur révélation.

La première liste (p. 1-3), mentionne simplement un corpus de sept divisions formant un ensemble complet d'enseignements extérieurs (*phyi'i chos ka tshang*) :

- a. *Khrid yig zab mo'i nye lam*,
- b. son complément (*rgyab yig*) *Ye shes rang shar*,
- c. *Lo rgyus byin brlabs chu rgyun*,
- d. *Yang tig ye shes rang shar*,
- e. *Zhal gdams nor bu phra bkod*,
- f. *Bogs 'don thugs rje lcags kyu et*

³⁵ *gling pa brgyad*, c'est-à-dire : 1. Sangs rgyas gling pa (1340-1396), 2. rDo rje gling pa (1346-1405), 3. Rin chen gling pa (13^e-14^e s.), 4. Padma gling pa (1450-1521), 5. Ratna gling pa (1403-1479), 6. Kun skyong gling pa (14^e-15^e s.), 7. mDo sngags gling pa (1524-1587) et 8. bsTan gnyis gling pa (1480-1535). Cette liste diffère notamment de celle admise par le *O rgyan padma mdzad pa'i bka' thang bsdu pa* qui, bien que construite comme l'ensemble du texte autour de schémas à huit éléments, fournit une liste à neuf noms (p. 23-24) dans laquelle bsTan gnyis gling pa ne figure pas : 1. O rgyan gling pa (14^e s.), 2. rDo rje gling pa, 3. Rin chen gling pa, 4. Padma gling pa, 5. Karma gling pa, 6. bSam gtan gling pa, 7. Nyi zla gling pa, 8. Zhig po gling pa et 9. gTer bdag gling pa. Dans cette liste, les *gter ston* sont présentés autour d'un centre où figure O rgyan gling pa, les huit autres étant disposés dans les huit directions. Cette liste se comprend donc comme un ensemble fait de 1+8 éléments. Quoi qu'il en soit, l'absence de bsTan gnyis gling pa doit être remarquée.

³⁶ Je reviendrai sur la tradition bon po de bsTan gnyis gling pa dans un travail en cours de finition.

h. *sMan spyad thugs rje'i rang grol*.

A première vue donc, aucun titre ne correspond exactement au contenu des éditions disponibles. Il y a évidemment des titres approchant, mais par exemple, le seul texte historique du cycle le *brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer* ne correspond pas au seul texte historique mentionné dans cette liste (n° c.). On verra ci-après que le n°b ne peut correspondre au n° 23 de notre liste donnée dans la section IV de cet article, avant toute chose parce que le texte y est présenté comme un *ti ka*, c'est-à-dire un commentaire, et non comme un texte complémentaire (*rgyab yig*), mais surtout parce que le premier est un ensemble complexe (de plusieurs ouvrages) et que le second est un texte appartenant à un autre ensemble.

La seconde liste (p. 5-7), présentée dans son titre même comme "intérieure" (*nang gi them yig*), complète manifestement celle des enseignements extérieurs (*phyi'i chos*) mentionnés dans la première. En effet, elle éclaire la liste précédente et montre que cette dernière ne faisait pas état de textes individuels mais plutôt de larges sections du cycle ou de sous-corpus à l'intérieur de l'ensemble du *Yang tig ye shes mthong grol*. On peut alors mettre en lumière la structure interne complexe du cycle qui se présente comme suit³⁷ :

A. Section du *Lo rgyus byin brlabs chu rgyun* :

1. *brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer* (n° 3)
2. *brGyud pa'i gsol 'debs dri med kun ldan*.

B. Section du *Yang tig ye shes rang shar* :

1. *Bla ma yi dam dbyer med du sgrub pa gsal ba'i sgron me*
2. *Yi dam zhi khro rang gsal*. (n° 6 ?)

C. Section du *Khrid yig zab mo'i nye lam* :

1. *Zab khrid mngon sum 'od gsal* (n° 7)
2. *'Da' kha chi brod bya ba* (n° 8)
3. *Zhi khro rang gsal khrid yig* (n° 9)
4. *Zhi khro dbang gi chu rgyun* (n° 10 probablement)
5. *rTsal dbang yid bzhi lhun grub* (n° 12)

D. Section du *rGyab chos Ye shes rang shar* :

1. *Don khrid gser gyi phreng ba* (n° 13)
2. *Zhal gdams mthong grol chen mo* (n° 14)
3. *Bar do chos nyid rang grol* (n° 15)
4. *Gegs sel 'gro phan gsal byed* (n° 16)
5. *bTags grol sangs rgyas lag 'chang* (n° 17)

E. Section du *Zhal gdams nor bu phra bkod* :

1. *Mi 'gyur rtags kyi yi ge* (n° 18)
2. *Tshad yig gser zhun lta bu* (n° 19)
3. *Yang gces tshad kyi yi ge* (n° 20)

³⁷ Les numéros entre parenthèses correspondent à la cote des textes donnée dans la quatrième partie de l'article, suivant l'édition A.

F. Section du *Bogs 'don thugs rje lcags kyu* :

1. *gTum mo ye shes rang gsal* (n° 21)
2. *'Dod chags lam khyer rdor sems snying tig* (n° 22)
3. *Ti ka ye shes rang shar* (n° 23)
4. *Bog 'don 'od gsal 'khor lo* (n° 24)
5. *Lug rgyud btson 'dzin rtso 'dabs gnad* (n° 25).

S'ajoutent à cet ensemble de six sections, un groupe sans nombrables de tantra (*rgyud*), âgama (*lung*) et upadesha (*man ngag*) associés à la Protectrice Ekadzati, la gardienne principale des enseignements de la Grande Perfection et des adeptes de cette tradition. Ce groupe correspond très vraisemblablement aux textes (types *sgrub thabs*)³⁸ qui figurent vers la fin du cycle (n° 26-30).

En dehors des deux listes et des textes concernant les Protecteurs, que l'on ne peut chiffrer en raison de l'absence de nombrables consacrés à ces pratiques, huit textes seulement ne sont pas mentionnés dans les *them yig*.

Le n° 4 (*'Od gsal dngos gzhi khrid yig*) n'a pas de colophon. Il contient les instructions essentielles décrivant la pratique principale (*dngos gzhi*) du rDzogs chen. Il n'y a a priori pas de raison de l'exclure du cycle mais il n'y en a pas non plus poussant à l'y laisser. Si l'on se base exclusivement sur les *them yig*, il faut le considérer comme un ajout. Le nom-même du cycle n'y apparaît pas et l'absence de colophon ne penche pas en faveur de son rattachement direct au présent ensemble textuel (voir ci-dessous n. 59).

Le texte n° 5 (*blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol*) appartient au cycle du *Sangs rgyas dgongs 'dus* révélé par bsTan gnyis gling pa. On a vu ci-dessus que cet immense corpus comprend en réalité quinze cycles indépendants qui forment l'essentiel des révélations de ce *gter ston*.

Le texte n° 11 (*sKu zungs kyi sku gsung thugs kyi byin rlabs*) est manifestement associé à ce cycle dans la mesure où il participe de la même révélation et du même lieu de révélation. Précisons qu'aucune mention du *Yang tig ye shes mthong grol* ne figure explicitement dans le texte mais cela ne prouve rien. Il est qualifié (p. 126.4) "d'instructions vitales et quintessentielles" (*yang tig srog gi gdams pa*). La présence des deux interlocuteurs Padmasambhava et Ye shes mtsho rgyal ne peut être un critère dans ce cas, même s'ils figurent d'autres textes du cycle.

Le texte n° 31 est explicitement rattaché au cycle avec pour titre complet *Yang tig ye shes mthong grol las zhal gyi gdams pa yang dag pa*. Il est consacré à la description des postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs*) employées dans la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*), l'un des arcanes abondamment décrit dans le présent corpus de textes.

Le texte n° 32 (*Rig 'dzin padma tshe dbang rgyal pos mdzad pa'i thag chod tu lta ba'i gru*) est une composition de bsTan gnyis gling pa qui lui est venue alors qu'il transcrivait les grimoires jaunes (*shog ser*) du cycle, c'est-à-dire les textes originaux écrits en runes des dâkinîs qu'il découvrit au Rocher Rouge de bSam yas.

Le n° 33 (*sPrul sku rig 'dzin chen po padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnam la gdams pa*) est manifestement une composi-

³⁸ Donc en un sens plutôt des *upadesha* que des *tantra* ou des *âgama*.

tion de bsTan gnyis gling pa destinée à clarifier les conceptions fondamentales associées à la Base (*gzhi*) de l'état naturel, à la Voie (*lam*) ou parcours yogique d'intégration de cet état, et au Fruit (*'bras bu*) ou résultat non-régressif de cette intégration totale. Il porte, comme le précédent d'ailleurs, les signes caractéristiques des *gter ma*, mais ceci est peut-être dû à la présente copie.

Le n° 34 (*sNying gi yang [snying] snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig*) est bien une révélation de bsTan gnyis gling pa et appartient effectivement au corpus du *Yang tig ye shes mthong grol*. Son absence de la seconde liste reste à justifier dans la mesure où le colophon précise bien que le texte fut révélé par Padma Tshe dbang rgyal po au Rocher Rouge (Brag dmar). Il ne contient rien de plus spécifique sur la pratique de la Grande Perfection qui pourrait justifier son rajout ici, afin de compléter éventuellement un ensemble d'instructions incomplet. Ce n'est effectivement pas le cas ici.

Le dernier texte, n° 35 (*rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma'i zhal lung 'khrul bral zhugs lag khrid*), est d'une importance capitale pour comprendre, non seulement la structure du cycle, mais plus encore, l'ensemble des pratiques décrites dans ce corpus. Il s'agit de notes prises par Kun bzang ye shes³⁹ d'après les instructions orales (*zhal lung*) de Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755). Ces notes furent par la suite révisées et vérifiées par Rig 'dzin mgon po chen po 'Phrin las bdud 'joms (1726-1789).

III. L'Histoire du *Yang tig ye shes mthong grol*

Le texte intitulé *Les Rayons Immaculés — l'histoire de la transmission tirée du Yang tig ye shes mthong grol* (*Yang tig ye shes mthong grol las brgyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer*)⁴⁰ rapporte l'histoire ou la proto-histoire du cycle, depuis le Buddha Primordial Samantabhadra, jusqu'au Révélateur de Trésor. Le texte est mis dans la bouche de Padmasambhava et se compose de trois parties : la première (p. 10-13) décrit la nécessité de la venue de Padmasambhava au pays des neiges. Il y est fait mention d'un grand nombre de sites où le natif d'Oddiyâna cache des supports du Corps, du Verbe et du Cœur des Buddhas. On y apprend ainsi que le lieu de révélation du présent cycle doit s'entendre comme étant double. Ce site, dont l'appellation complète est donnée comme "le sanctuaire des Trésors secrets, la fosse aux Trésors du Rocher Rouge" (Brag dmar gter khung gsang ba'i gter gnas), comprend d'abord un premier niveau de révélation qui contient des masques royaux (*rgyal po'i sku 'bag*), puis un second niveau renfermant les grimoires (ou rouleaux, *shog dril*) du "*Yang tig* qui libère instantanément" (*skad cig grol ba yang tig*). Il s'agit manifestement du présent cycle — qui a bien été redécouvert en ce lieu — et contenant la "fusion essentielle du rDzogs chen, etc." (*rdzogs chen sogs snying por dril*)⁴¹.

³⁹ Dans le *rDzogs pa chen yon yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba* (p. 496), Kun bzang ye shes est présenté comme une émanation de Dran pa nam mkha'.

⁴⁰ P. 9-26.

⁴¹ Selon le *sKu gsung thugs kyi bying rlabs* (texte no. 11 de l'édition A du cycle), la révélation du *Yang tig ye shes mthong grol* eut lieu le dixième jour du dixième

A la fin de la liste des sites à Trésors (*gter gnas*), on trouve le vœux suivant qui apparaît anachronique dans l'optique de l'histoire diachronique : « — Puisse le fils du cœur du Lotus (d'Oddiyâna) venir à la rencontre (de ce[s] Trésor[s]), lorsque les êtres animés qui sont sujets tibétains seront menacés par les Hor ! » (p. 13 : *bod 'bangs sems can hor gyi (s) nyen pa'i dus : padma'i snying gi bu dang 'phrad par shog :*). Etant donné que ce type de vœux (particulièrement en relation avec les hordes Hor/Mongoles) est devenu une sorte de cliché, j'hésite à y voir là une interpolation du *gter ston*. C'est néanmoins plus qu'un artifice littéraire et dans une perspective que j'appellerais trans-historique, c'est ce même risque d'invasion qui a justifié la cache originelle du Trésor.

La seconde partie du texte (p. 13-15) est une sorte d'apologie ou de panégyrique du cycle. En effet, d'après Padmasambhava (p. 13), le cœur même des vingt-cinq trésors essentiels (*snying po'i gter*) qu'il a dissimulés à travers le Tibet est constitué par le *Yang tig ye shes mthong grol*, semblable à la Précellente Pierre Philosophale (*yiid bzhih nor bu mchog*). Celui qui le mettra en pratique pendant un mois, atteindra les champs purs des Buddhas⁴² ; celui qui le méditera pendant une année se libérera dans le Bardo de la Spontanéité (*lhun grub bar do*)⁴³ ; enfin, celui qui méditera trois années sur ses principes parviendra au terme des Quatre visions (*snang ba bzhi*)⁴⁴. Dans cette optique, le cycle représente réellement la "Perle-de-Vie du Cœur de Samantabhadra" (*kun tu bzang po'i thugs kyi srog tig*). Ce panégyrique va jusqu'à présenter le cycle comme une rareté nécessaire aux époques futures (pour Padmasambhava s'entend), lorsque les temps seront marqués par des êtres "sanctifiés" par les démons. Mais une telle valeur ne s'arrête pas à cet élément apocalyptique : le cycle doit en effet être conçu comme si essentiel (ou raffiné à l'extrême) que même les "nombreuses instructions sur la Claire-Lumière, comme les *Dix-sept Grands Tantras* et le cycle secret des Essences Perlées du meilleur des érudits, du grand savant Vimalamitra"⁴⁵ ne peuvent

mois de l'année du Lièvre (*yos lo hor zla bcu pa'i tshe bcu*), ce qui pourrait correspondre à 1507 ou 1519. Les versions dont nous disposons montrent des copies bien plus tardives puisque l'un des textes (no. 20 de la version A) date sa copie (sur un original ayant appartenu à bsTan gnyis gling pa) de 1534 (*shing pho rta*).

⁴² Ce qu'il faut entendre comme "y parviendra après son décès" ; autrement dit l'adepte meurt au terme de sa vie et prend une renaissance dans le champ pur d'un Buddha où il pourra suivre son enseignement.

⁴³ Expression qu'il faut comprendre comme "se libérera dans les visions ou les manifestations spontanées apparaissant au cours de l'état *post-mortem*" et qu'il faut encore circonscrire au seul Bardo de la Réalité (*chos nyid bar do*).

⁴⁴ La Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*), la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*Nyams snang gong 'phel gyi snang*), la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*) et la Vision de l'Epuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa'i snang ba*). Cf. Achard, *L'Essence Perlée du Secret*, p. 120-129.

⁴⁵ P. 14 : *mkhas pa'i yang rab pan chen bi ma las : rgyud chen bcu bdun thig le gsang skor sogs : 'od gsal gdams pa mang zhig* Il est intéressant de noter la mention des *Dix-sept Tantras*, ainsi que, incidemment, celle du *Bi ma snying thig* dans ce contexte. Elle confirme la position particulière du *Yang ti* (ou *Yang tig*) qui se présente comme le faite suprême (*yang rtse*) de tous les Véhicules, alors que la tradition de Vimalamitra se considère elle-même comme le sommet du rDzogs chen tout entier. Il faut préciser que ni la tradition du *sNying thig* de Vimalamitra (*Bi ma*

rivaliser avec lui. Comme à l'accoutumé dans cette tradition relativement extrémiste du *Yang ti*, Padmasambhava affirme même que les instructions de dGa' rab rdo rje et de Shrî Simha n'en atteignent pas la profondeur. Le cycle est ainsi conçu comme plus précieux que de l'or : il ne doit donc pas être révélé à la multitude mais être caché dans un sol de joyaux⁴⁶.

La troisième et dernière partie est la plus longue du texte (p. 15-26). Elle retrace une section de la transmission (la section non-historique qui voit l'initiation de l'enseignement par le Buddha Samantabhadra) selon le schéma suivant : le Corps Absolu Samantabhadra révéla ce cycle d'enseignements aux Vainqueurs des Cinq Clans (*rigs lnga'i rgyal ba*) et ceux-ci le transmirent à Vajrasattva, à l'aide de leurs seules bénédictions (*byin rlabs*). Par la suite, Vajrasattva l'enseigna à l'aide de symboles (*brda*) à dGa' rab rdo rje, alors que ce dernier demeurait dans le charnier du Volcan Flamboyant (Dur khrod me ri 'bar ba). Puis, au cours d'un séjour dans le charnier de rTsub 'gyur tshal, dGa' rab rdo rje le transmit à Shrî Simha, en induisant en lui directement l'expérience manifeste (*mngon sum*) de l'état naturel. Enfin, le cycle échut à Padmasambhava lorsque Shrî Simha le lui transmit dans le charnier de So sa'i gling. Padmasambhava avait alors la forme du "Lotus-Guirlande-de-Crânes" (Padma Thod phreng). La révélation se fit de manière directe sans recourir aux analyses de l'intellect. Une fois parvenu au Tibet, Padmasambhava en donna la transmission à Ye shes mtsho rgyal, à une princesse fille du Roi (qui n'est pas nommée à cet endroit sous un autre nom que *rgyal po'i bu mo lha lcam*)⁴⁷ et à l'âcârya Nam mkha'i snying po. La transmission eut lieu dans un charnier du site de mChims phu.

Le texte présente ensuite une classification du rDzogs chen qui soulève un certain nombre de problèmes fort intéressants pour les doxographes. Par exemple, la tripartition des enseignements de l'*Atiyoga* en extérieurs, intérieurs et secrets (*phyi ngna gsang gsum*) est mise en parallèle avec l'*Ati*, le *sPyi ti* et le *Yang ti*. Jusqu'à présent rien que de très normal. On peut imaginer que le *Yang ti* concerne des tantras et des cycles comme le *Yang tig ye shes mthong grol*, etc., que le *sPyi ti* est associé aux groupes de tantra explicitement rattachés à cette subdivision, avec ses cycles de pratiques, etc., et que l'*Ati*, enfin, renvoie au reste des cycles d'instructions rdzogs chen, parfaitement indépendantes du *sPyi ti* et du *Yang ti*. On peut donc y insérer la tradition des *sNying thig* qui présente les mêmes types d'enseignements que le *sPyi ti* et le *Yang ti*. Or, Padmasambhava associe l'*Ati* avec la phase de Développement (*bskyed rim*) quand trop peu d'éléments dans les cycles des Essences Perlées "normales" suggèrent de les caractériser de la sorte⁴⁸. Et

snying thig) ni celle du *mKha' 'gro snying thig* ne mentionnent les classifications du *sPyi ti* et du *Yang ti*.

⁴⁶ Il faut distinguer clairement les cycles de *Yang ti*/*Yang tig* de certains corpus dans lesquels l'expression *yang ti*[g] apparaît, comme le *Bla ma yang tig* ou le *mKha' 'gro yang tig* qui relève de l'*Ati* proprement dit.

⁴⁷ Le texte l'identifie (p. 19-20) comme la princesse Lha lcam Nus 'byin (sa le).

⁴⁸ Si l'*Ati* est associé dans cette présentation à des pratiques plutôt tantriques de visualisation (p. 19), le *sPyi ti* propose une "union de la Pureté Primordiale et de la Claire-Lumière" (*ka dag 'od gsal zung du 'jug*) qu'il faut comprendre comme la pratique conjointe de l'Éradication de la Rigidité (*khregs chod*, où plutôt l'état découvert dans cette pratique, à savoir l'état naturel originellement pur) et du

c'est bien là que réside le problème, car on se trouve en face d'une nécessité du *Yang ti* (et dans une certaine mesure du *sPyi ti*) de se différencier réellement des autres cycles rDzogs chen, quitte à leur attribuer des caractéristiques qui ne sont pas les leurs. Par ailleurs, l'absence des expressions *Yang ti* et *sPyi ti* dans les doxographies des Essences Perlées (*snying thig*) "normales" suggèrent qu'on est en présence avec le *Yang ti* et le *sPyi ti*, sinon de développements postérieurs⁴⁹, au moins de traditions individuelles et séparées du grand corpus des Essences Perlées. Il m'a pour l'instant été impossible d'en retracer l'existence plus haut que Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192) mais c'est faute d'avoir cherché de manière systématique et d'avoir voulu résoudre le problème complètement (si tant est qu'on puisse y parvenir). En effet, à part l'insistance sur les divinités paisibles et courroucées (*zhi khro*) et sur les retraits dans l'obscurité (*mun mtshams*, liées "expérimentalement" aux *zhi khro*), rien ne différencie grandement ces cycles de *sPyi ti* et de *Yang ti* des autres Essences Perlées. Rien si ce n'est leur nom et leur insistance à se considérer comme le "faîte suprême" de la doxographie rNying ma pa. L'extrémisme dans la négation de la validité des autres cycles culmine même dans une autre section plus essentielle encore, que l'on nomme la Grande Limite (*mtha' chen*) et qui se tient au-dessus du *Yang ti*⁵⁰. Le problème est également compliqué par notre volonté doxographique et historique de séparer clairement les choses et de les distinguer en fonction de caractéristiques inamovibles et fixées une fois pour toutes. En fait, on peut simplement dire que le *Yang ti* est la "quintessence de tout l'Ati" (*a ti kun gyi yang snying*), comme le fait Ye shes mtsho rgyal (p. 17) lorsqu'elle s'engage dans un dialogue avec Padmasambhava⁵¹, sachant que l'expression *Ati* désigne alors le rDzogs chen dans son ensemble et non la division *Ati* dans le système *Ati*, *sPyi ti* et *Yang ti*. C'est évidemment une jonglerie fertile en confusions mais doxographiquement, elle se justifie pleinement.

Après cette courte mais originale digression, le dialogue amène Padmasambhava à décrire le site de la cache du Trésor en le délimitant en fonction des quatre orientes ; il dit ainsi (p. 19) :

« — Au sud du précèdent sanctuaire de Zab bu lung, au nord de Jo mo lha ri, à l'ouest de Ku la (var. sKu lha) mkha' ri, à l'est de Zang zang lha brag, apparaîtra le "Temple des Calculs" (rTsis kyi lha khang) ; cache⁵² sous la Fosse à Trésors du Rocher Rouge un Trésor du Cœur du grand Vairo-

Franchissement du Pic (*thod rgal*, la "Claire-Lumière"). Le *Yang ti* (qui présente lui aussi bel et bien les pratiques de *khregs chod* et de *thod rgal*, tout comme les Essences Perlées de l'*Ati* d'ailleurs) est considéré comme un enseignement qui mène au Plein Eveil en un instant (*skad cig nyid la*), sans prendre en compte le processus graduel du passage des Terres de l'Eveil (*sa*) et des Voies qui y conduisent (*lam*).

⁴⁹ Ce qui est improbable étant donné l'ancienneté de certains cycles découverts par Nyang ral Nyi ma 'od zer ou Gu ru Chos dbang par exemple.

⁵⁰ Elle n'est évidemment pas mentionnée dans le présent cycle. Sur le *mtha' chen*, cf. Achard, *op. cit.*, p. 57-59.

⁵¹ Le style dialogique n'était pas présent dans les deux premières parties du texte, dans lesquelles Padmasambhava parle à la première personne sans que rien n'indique un quelconque dialogue.

⁵² Padmasambhava s'adresse à Ye shes mtsho rgyal, chargée de fixer le texte par écrit puis de le cacher.

cana! »⁵³ La princesse Nus 'byin sa le qui a reçu la transmission du cycle apparaîtra dans les âges à venir sous la forme du futur révélateur de ce Trésor. Le texte mentionne même les éventuels problèmes auxquels le *gter ston* aura à faire face (p. 20 ; voir ci-dessus), ainsi que toutes les caractéristiques du personnage.

Ce texte qui relate un aspect de l'histoire du *Yang tig ye shes mthong grol* (son origine et sa cache au Tibet) s'arrête donc à la cache même du cycle et aux prophéties concernant de son futur révélateur. Sa découverte est datée, comme le montre son colophon (p. 26) :

« — Conformément aux prophéties du Maître (Padmasambhava) et de la dâkinî (Ye shes mtsho rgyal), le vieux mendiant Tshe dbang rgyal po le révéla dans la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge, le seizième jour du cinquième mois Hor de l'année du Lièvre⁵⁴. L'endroit où les parchemins jaunes furent transcrits était gDong khar 'Od gsal rtse mo, le copiste étant le mendiant de la fin des temps, mChog rab rgya mtsho ; que les vertus (en résultant) laissent émerger sans effort la pratique de la Claire-Lumière immaculée ! »⁵⁵

Le colophon de l'édition B (édition dans l'ensemble beaucoup plus fautive) diffère sensiblement, notamment dans la date :

« — Conformément aux prophéties du Maître et de la dâkinî, ceci fut révélé par le Corps d'Apparition Padma Tshe dbang rgyal po, dans la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge, le dixième jour du dixième mois Hor de l'année du Lièvre. Les parchemins jaunes furent transcrits à gDong khar 'Od gsal rtse mo. »⁵⁶

⁵³ P. 19 : *gnas mchog zab bu lung gi lho : jo mo lha ri nyid kyi byang : sku lha mkha' ri nyid kyi nub: zang zang lha brag nyid kyi shar : rtsis kyi lha khang zhes bya 'byung : rnam snang chen po thugs gter cig : brag dmar gter khung 'og la sbos* :. Il faudrait expliquer le rattachement de ce Trésor du Cœur au Jina Vairocana. Sectionner l'avant dernière stance et comprendre "cache...un trésor (dans le) Cœur de (la statue) du Grand Vairocana" serait une erreur car cela ne correspond pas à la manière dont le cycle fut découvert, comme on l'a vu ci-dessus. Néanmoins, la présence du Temple des Calculs suggère la seconde lecture. Il y a une certaine confusion qu'il conviendrait d'éclaircir ici, par d'autres sources. Dans le *rDzogs pa chen po yang tig ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba* (p. 488), l'histoire est plus claire : la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge (Brag dmar gter khung) se trouve à proximité (*nye 'dab*) du Temple des Calculs. Il n'est nulle part question d'une statue de Vairocana. Le seul lien a peut-être trait à Vairocana (le traducteur cette fois et non pas le Jina) auquel Nus 'bying sa le est associée (*id.* p. 489, où elle est même présentée comme sa partenaire [*gzung ma*] !). Vairocana étant moine, la précision du texte avançant qu'elle allait l'accompagner pendant dix-sept incarnations est encore plus troublante. L'ultime naissance de Nus sbyin sa le devait être celle du grand *gter ston* bsTan gnyis gling pa (*id.*, p. 489-490).

⁵⁴ On a vu ci-dessus que cette date correspond probablement à 1507 ou 1519.

⁵⁵ P. 26 : *sprang rgan tshe dbang rgyal po/ bla ma mkha' 'gro'i lung bstan la brten nas/ yos lo hor zla lnga pa'i tshe bcu la brag dmar lte (= gter) khung nas gdan drangs pa'o/ shog ser las phab pa'i gnas ni gdong khar 'od gsal rtse mor bgyis tel yi ge pa ni dus mtha'i sprang po mchog rab rgya mtshos bris pa'i dge bas/ zag med 'od gsal gyi nyams len 'bad rtsol med par 'char bar gyur cig/*

⁵⁶ P. 26-27 : *'di nyid ni bla ma mkha' 'gro'i lung bstan nas sprul sku padma tshe dbang rgyal po'i (= pos) brag dmar gter khung nas yos lo hor (p. 27) zla bcu pa'i tshe bcu la gdan drang zhing : gdong khar 'od gsal rtse mor shog ser las phab pa'o* :. Cette date se

IV. Analyse descriptive du *Yang tig ye shes mthong grol*

Cette quatrième section répertorie et décrit brièvement les textes inclus dans deux versions du *Yang tig ye shes mthong grol* choisies dans la mesure où elles sont très certainement les plus complètes et les plus représentatives du cycle. La première dite version A comprend 355 pages mais dans l'exemplaire à ma disposition, elle ne contient aucune référence bibliographique et ne semble pas répertoriée dans les catalogues de la Library of Congress. La seconde version — dite B — correspond à l'édition de Gangtok, 1984. Les références de pages dans les descriptifs des textes correspondent — sauf mention contraire — à la version A. Pour les autres éditions, voir la bibliographie *in fine*.

1. Them yig chug med rgya ldan (A p. 1-3)

Ce texte décrit la structure générale du *Yang tig ye shes mthong grol* en le divisant en fonction de sept subdivisions principales qui ont été décrites ci-dessus. Selon son colophon (p. 3), il fut caché comme Trésor par Padma-sambhava et Ye shes mtsho rgyal, avant que ses rouleaux jaunes (*shog ser*) soient transcrits par Tshe dbang rgyal po dans le sanctuaire de Gling mo kha.

2. Nang gi them yig (A p. 5-7)

Ce second texte descriptif expose la structure interne du *Yang tig ye shes mthong grol* et notamment ses divisions internes. Il a été décrit ci-dessus dans la section II du présent article.

3. brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer (A p. 9-26 ; B p. 1-27)

Histoire du cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* (voir la section III du présent article).

4. 'Od gsal dngos gzhi khrid yig (A p. 27-36)

Ce texte important concernant la pratique principale (*dngos gzhi*) de la Claire-Lumière (*'od gsal*) décrit de manière synthétique l'ensemble des principes de la Grande Perfection selon l'optique générale de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*) et plus particulièrement selon la tradition du *Yang ti*. Il se compose de deux sections principales : 1. la distinction (*shan dbye*) entre l'esprit (*sems*) et le Discernement (*rig pa*), c'est-à-dire entre le processus égotique de discursivité et l'acte de conscience directe de la Réalité ; et 2. l'identification de la Sagesse du Discernement (*rig pa'i ye shes*).

La section initiale décrit en premier lieu la nature de l'esprit ordinaire en s'appuyant sur quatre aspects : 1. l'identification du sanctuaire (*gnas*) de l'esprit, c'est-à-dire de sa localisation dans le corps ; 2. l'identification de la voie par laquelle il se meut (*'gyu byed lam*) ; 3. l'identification de sa porte d'émergence (*'thon par byed pa'i sgo*) ; et 4. l'identification de son objet (*yul*), de ses fonctions (*byed las*) et de son fruit réel (*'bras bu dngos*). Une synthèse de ces thèmes précise (p. 30) que le sanctuaire de l'esprit se trouve dans les

retrouve dans le colophon pareillement daté du *Yang tig ye shes mthong grol las* : *gSang bdag chen po'i dbang bskur bar chad kun sel* (p. 349 de l'édition B).

poumons (*glo ba*) ; sa voie (*lam*) est représentée par un canal qui relie ce sanctuaire à chacun des organes sensoriels, tandis que sa porte d'émergence est représentée par les cinq portes des sens. Ses objets sont ceux des six associations de conscience (*tshogs drug*) et ses fonctions sont d'accumuler de multiples non-vertus (*mi dge*) en raison de l'attachement et de l'aversion. Son fruit concret n'est autre qu'une perpétuelle souffrance (*sdug bsngal*).

La seconde section du texte expose l'identification de la Sagesse du Discernement en fonction de sept points : 1. les caractéristiques (*mtshan nyid*) du Discernement ; 2. son sanctuaire (*gnas*) ; 3. sa voie (*lam*) ; 4. la porte (*sgo*) par laquelle il émerge ; 5. son objet (*yul*) ; 6. ses fonctions (*byed las*) ; et 7. son fruit (*'bras bu*). Les caractéristiques du Discernement sont de s'exprimer en tant qu'Essence (*ngo bo*), Nature (*rang bzhin*) et Compassion (*thugs rje*), ces trois modalités formant les trois Sagesse de la Grande Perfection. L'Essence est décrite (p. 31) comme le Vide (*stong pa*) semblable au purissime ciel d'automne, que rien ne vient jamais entacher. Elle est ainsi conçue comme l'Espace (*dbyings*) primordial de l'état naturel. La Nature est présentée comme le rayonnement d'une Clarté (*gsal ba*) quinticolore, semblable à un dôme d'arc-en-ciel (*'ja' gur*) s'enroulant dans le ciel vide. La Compassion est quant à elle décrite comme l'indifférenciation de l'Essence et de la Nature, s'exprimant en une limpidité nue et impossible à identifier discursivement. Cette indifférenciation de l'Essence, de la Nature et de la Compassion forme ce que l'on désigne comme la Sagesse du Discernement Naturel (*rang rig ye shes*), ou encore "Samantabhadra, le Discernement" (*rig pa kun tu bzang po*), le Cœur des Bienheureux (*bder gshegs snying po*), l'état naturel ou mode d'être de tous les phénomènes (*chos thams cad kyi gnas lugs*), etc.

Le sanctuaire du Discernement est la Précieuse Citadelle du Cœur (*tsitta rin chen gzhal yas khang*) en laquelle trône le Corps Absolu. La Voie par laquelle l'éclat du Discernement chemine est la Cavité de Cristal (*shel gyi sbu gu can*) qui relie le cœur aux yeux. La double porte d'émergence de cet éclat est constituée par les pupilles. Plus précisément, cette porte est l'extrémité supérieure du canal de cristal qui s'ouvre dans les pupilles et que l'on appelle "Lampe d'Eau du Lointain-Lasso" (*rgyang zhags chu'i sgron ma*). L'objet du Discernement ou son domaine (*yul*) d'expansion visionnaire est le ciel bleu sans nuage en lequel se déploie l'Espace (*dbyings*) qui forme la "Lampe de l'Espace Purissime" (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*)⁵⁷. La fonction du Discernement est de purifier toutes les saisies de l'esprit ordinaire et son fruit n'est autre que l'atteinte de la terre du Nirvâna.

La pratique permettant de s'entraîner au dynamisme (*rtsal sbyang*) de la Sagesse du Discernement est appelée "Franchissement du Pic" (*thod rgal*) et se compose de deux aspects complémentaires : d'une part les instructions diurnes (*snang khrid*) avec pour supports de pratique le ciel, le soleil, la lune et une lampe à beurre, et d'autre part les instructions sur l'obscurité (*mun khrid*)⁵⁸ qui s'appuient sur des retraites effectuées dans l'obscurité (*mun mtshams*). Collectivement, elles peuvent être réunies sous l'appellation de pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal gyi nyam len*). Cette pratique repose sur l'adoption d'un ensemble de points-clefs (*gnad*) regroupant des postures (*bzhugs stangs*), des manières de regarder (*lta stangs*) et de respirer, etc. Le

⁵⁷ Sur les Lampes (*sgron ma*), voir *infra* le texte no. 23.

⁵⁸ On verra ci-dessous que le cycle emploie également cette expression pour qualifier certaines pratiques particulières plus généralement appelées "Instructions Diaprées" (*khra khrid*).

texte décrit (p. 34) les trois postures principales de ce yoga en contextualisant leur utilisation sous certaines conditions atmosphériques, avant d'esquisser brièvement (p. 35-36) les développements visionnaires typiques du Franchissement du Pic.

Le texte ne comporte pas de colophon et n'est pas inclus dans toutes les éditions du cycle⁵⁹.

5. blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol (A p. 37-49 ; B p. 385-397)

Ce texte expose les principes des états intermédiaires (*bar do*) en détaillant les trois aspects suivants : 1. le Bardo du sanctuaire de naissance (*skye gnas kyi bar bo*) ; 2. le Bardo du moment de la mort (*'chi kha'i bar do*) ; et 3. le Bardo de la Claire-Lumière de la Réalité (*chos nyid 'od gsal gyi bar do*).

L'exposé sur le premier Bardo décrit les diverses pratiques à accomplir par l'adepte au cours de sa vie. Pour ce qui concerne plus particulièrement les instructions de la Grande Perfection, le yogi devra s'exercer aux instructions sur la Pureté Primordiale (*ka dag gi khrid*), c'est-à-dire sur l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*), avant de s'engager dans le Franchissement du Pic (*thod rgal*) et d'effectuer des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*).

L'exposé sur le Bardo du moment de la mort décrit les symptômes ultimes qui annoncent le décès inévitable, avec les manifestations correspondantes de dissolutions des souffles des éléments, etc. La version B du texte se conclut sur une brève description du Bardo de la Claire-Lumière (p. 396-397) avec l'annonce d'une prière de souhaits (*smon lam*) qui n'est pas donnée. On la retrouve dans la version A (p. 44-45), ainsi qu'une autre prière adressée aux Protectors et aux Gardiens des enseignements, aux émissaires de gShin rje, etc., pour réaliser les divers Corps de l'Eveil, développer la capacité permettant de reconnaître les manifestations *post-mortem*, d'obtenir une renaissance fortunée, etc.

Selon son colophon (B p. 49), le texte fut rédigé par Padmasambhava et Ye shes mtsho rgyal, sa découverte étant attribuée à bsTan gnyis gling pa. La présente version (incluant donc les prières finales) est due à un adepte de la lignée du *Yang tig ye shes mthong grol*, bsTan 'dzin gSang sngags rgya mtsho. Le texte est manifestement extrait de la collection du *lTa ba sangs rgyas dgongs 'dus*.

6. Zhi khro rang gsal gyi bskang bshags (A p. 51-56)

Ce court texte contient la pratique récitative de confession et de réparation des transgressions de serments. Sa composition est attribuée (p. 56) à Ye shes mtsho rgyal, le texte ayant été redécouvert par Rig 'dzin bsTan gnyis gling pa dans la "Fosse aux Trésors" (*gter khung*) du Rocher Rouge (*brag dmar*).

⁵⁹ Selon le no. 40 (p. 523), ce texte doit être inclus parmi un certain nombre d'œuvres ajoutées au cycle originel dans "quelques volumes" (*glegs bam 'gag zhig tu*), c'est-à-dire dans certaines versions du cycle. Parmi les textes ajoutés, on relève les nos. 28-32, ainsi qu'un *Petit Traité sur la Posture de Diamant* (*rDo rje'i 'dug stangs kyi yig chung*) qui sont directement rattachés au cycle. Un autre texte intitulé *Confrontation à l'Essence, à la Nature et la à Compassion* (*Ngo bo rang bzhin thugs rje gsum gyi ngo sprod*) est ajouté mais apparemment sans rattachement direct au *Yang tig ye shes mthong grol*.

7. Thun mong ma yin pa'i zab khrid mngon sum gyi khrid yig nor bu'i do shel (A p. 57-79)

Ce texte se présente (p. 58) comme une somme de préceptes (*man ngag*) fusionnant l'ensemble des catégories tantriques réparties dans les groupes des tantras-pères (*pha rgyud*), des tantras-mères (*ma rgyud*) et des tantras à la Contemplation non-duelle (*gnyis med dgongs pa'i rgyud*). Il contient en réalité les préceptes traitant de la pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal nyams len*) exposés selon l'optique plus générale de la Grande Perfection et répartis en fonction de deux yogas : le Yoga de la Nuit (*mtshan mo'i rnal 'byor*) et le Yoga du Jour (*nyin mo'i rnal 'byor*). Le texte décrit essentiellement :

- la nature des Quatre Visions (*snang ba bzhi*, p. 62-64), à savoir 1. la Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*), 2. la Vision de l'Accroissement des Expériences Lumineuses (*nyams snang gong 'phel gyi snang ba*), 3. la Vision du Paroxysme du Discernement (*rig pa tshad phebs kyi snang ba*) et 4. la Vision de l'Epuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa'i snang ba*),
- les points-clefs (*gnad*) de la pratique du Franchissement du Pic (p. 64 et seq.) et notamment les sept postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs bdun*, p. 65-66, souvent mentionnées mais rarement détaillées) qui, dans la liste fournie par le texte (p. 65-66) sont : 1. la posture du Garuda (*khyung gi 'dug stangs*), 2. la posture du Carnivore (*gcan gzan gyi 'dug stangs*), 3. la posture du noble Fils (*skyes bu'i 'dug stangs*), 4. la posture du Renard (*wa yi 'dug stangs*), 5. la posture du Vautour (*bya rgod 'dug stangs*), 6. la posture de l'Athlète (*gyad kyi 'dug stangs*), et 7. la posture du crocodile (*chu srin gyi 'dug stangs*),
- la pratique des Trois Cieux (*nam mkha' sum 'phrug*, p. 67-68) à savoir : 1. le ciel extérieur (*phyi'i nam mkha'*), c'est-à-dire le ciel bleu et sans nuage ; 2. le ciel intérieur (*nang gi nam mkha'*), correspondant à l'intérieur de la Cavité de Cristal (*shel gyi sbu gu can*) ou canal Kati (*rtsa ka ti*) ; et 3. le ciel secret (*gsang ba'i nam mkha'*), autrement dit la Précieuse Citadelle Spontanée (*lhun grub rin chen gzhal yas khang*) qui se trouve au centre de la Tente Brune des Cornalines (*mchong gur smug po*) dans le cœur ;
- les trois points-clefs (*gnad gsum*, p. 68-70) dits des portes (*sgo*), de l'objet (*yul*) et du Discernement (*rig pa*), à savoir, respectivement : la direction des Regards (*lta stangs*), la cible (*'ben pa*) de ces Regards, c'est-à-dire le ciel bleu, et l'état de la conscience de l'adepte, vierge de projections discursives ;
- la description des expériences visionnaires initiales (*snang ba*, p. 70-71) émergeant avec l'adoption de ces points-clefs, à commencer par les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*), les Disques Lumineux (*thig le*), etc. ;
- une seconde description (plus détaillée) des Quatre Visions (p. 71-76) se concluant par la résorption de la matérialité des agrégats en Claire-Lumière, lors de la Vision de l'Epuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa'i snang ba*) ;
- les deux types d'expériences (p. 76-77), à savoir : les expériences visionnaires (*snang nyams*) proprement dites et les expériences sapientiales (*shes nyams*).

On notera que le texte cite (p. 77-78) trois tantras : 1. le *Tantra Intranscriptible* (*Yi ge med pa'i rgyud*) qui appartient au corpus des *Dix-Sept Tantras*

(*rGyud bcu bdun*)⁶⁰, 2. *L'Etagement des Joyaux* (*Rin chen brtsegs pa*)⁶¹, 3. *L'Etagement des Roues* (*'Khor lo brtsegs pa*)⁶². Le texte se termine sur un rapide exposé des “seize visions” (*snang ba bcu drug*) correspondant à un découpage quadruple de chacune des Quatre Visions.

Selon le colophon, ces instructions forment le cœur de la Contemplation de Shrî Simha, transmis par ce patriarche à Padmasambhava et confié par ce dernier à Ye shes mtsho rgyal. Le texte fut redécouvert par sPrul sku Tshe dbang rgyal po à Brag dmar gter khung et transcrit à sPa gro gdong dkar rtse mo avec l'aide du copiste mChog rab rgya mtsho (p. 79).

8. sKu gsum rang thog tu ngo sprod pa 'da' kha 'chi brod kyî gdams pa (A p. 81-89, B p. 95-108)

Ce texte se présente comme la somme des instructions de dGa' rab rdo rje, Shrî Simha et Padmasambhava, réunies pour permettre à l'adepte d'être confronté à la “Vision du Discernement dans sa Nudité” (*rig pa gcer mthong*). Il se compose de cinq parties :

- l'intégration des passions (*nyon mongs*) et des poisons (*dug*) à la Voie (p. 82-84),
- les confrontations aux Trois Corps (*sku gsum ngo sprod*, p. 84-86),
- l'intégration de tout ce qui se manifeste en tant que déploiement de la Réalité (*chos nyid*, p. 86-87),
- les préceptes sur le courage et la capacité à être prêt au moment de la mort (*'da' kha 'chi brod*, p. 87), et
- l'obtention du Fruit (*'bras bu*, p. 87-88).

9. Zhi khro rang gsal gyî khrid yig (A p. 91-106, B p. 69-93)

Ce texte contient les instructions sur la pratique des Divinités Paisibles et Courroucées (*zhi khro*), thème central du *Yang ti* en général. Il débute par une prière à la lignée (p. 92-94) suivie par l'offrande du mandala (p. 94-95), la purification des obscurcissements avec la pratique de Vajrasattva (p. 95-98) et le Guru-Yoga (p. 98-99). La pratique des *Zhi khro* proprement dite couvre le reste du texte (p. 99-106). Les *Zhi khro* sont d'une importance considérable parce qu'ils représentent l'expression du dynamisme du Plein Eveil (*sangs rgyas*) au sein de l'adepte. En ce sens, ils forment l'expression “divine” de sa conscience et plus précisément de la véritable nature épiphanique de cette dernière.

10. Zhi khro dbang mchog dpag bsam ljon zhing (A p. 107-118, B p. 109-129)

Dans la préface de ce dixième texte (p. 108), Padmasambhava rappelle qu'il a reçu de Shrî Simha la totalité des enseignements de la Section de l'Esprit (*Sems sde*), de la Section de l'Espace Abyssal (*Klong sde*) et de la Sec-

⁶⁰ Il s'agit de l'un des textes les plus importants pour la pratique de la Grande Perfection qui est particulièrement célèbre pour son exposé des quatre Accès Naturels (*cog bzhag bzhi*), etc.

⁶¹ Non-identifié pour l'instant.

⁶² Probablement le no. 160 de l'édition de sDe dge du *rNying ma'i rgyud 'bum* dont le titre complet est *Rin po che 'khor lo brtsegs pa'i rgyud* ; voir Achard, “Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub...”, p. 63.

tion des Préceptes (*Man ngag sde*) dont la somme quintessentialisée se trouve dans le cycle Secretissime Insurpassable (*yang gsang bla na med pa*) de la Section des Préceptes. L'élixir-même de ce cycle se trouve quant à lui réuni dans le corpus du *Yang tig ye shes mthong grol* qui contient donc la somme totale des instructions de la Grande Perfection. Le présent texte en présente les Consécrations (*dbang*) en trois parties : les préliminaires (108-109), la pratique principale (p. 109-118) et la conclusion (non-incluse dans les deux versions).

La pratique principale comprend l'offrande de *gtor ma* (p. 109-112), la bénédiction des substances d'offrandes (p. 112-113), les dialogues entre le maître et les disciples, portant sur la requête et la transmission des consécrations (p. 113-115). Puis vient la transmission concrète des Consécrations (p. 115-117) avec la consécration du Vase (*bum pa*, p. 115), la consécration de l'Ambrosie (*bdud rtsi*, p. 115-116), la consécration du Cœur (*thugs*, p. 116) et la consécration finale de la *gtor ma* (p. 116-118) qui complète la pratique des *Zhi khro*.

11. sKu zungs kyi sku gsung thugs kyi byin rlabs (A p. 119-127)

Ce texte décrit la pratique des *Zhi khro* consécutive à la transmission des consécrations (texte no. 10) en fonction d'un nombre de jours précis pour chaque phase de la pratique. L'adepte qui s'engage dans cette pratique est invité (p. 123) à "progresser" (*bog 'don pa*) en sublimant cette pratique grâce aux instructions sur les retraites dans l'obscurité (*mun khrid*).

Le texte fut découvert en une année du Lièvre (p. 127) qui, comme on l'a vu ci-dessus, pourrait correspondre à 1507 ou 1519.

12. rTsal dbang yid bzhin lhun grub (A p. 127-132, B p. 131-140)

Ce texte contient la pratique de la Consécration au Dynamisme du Discernement (*rig pa'i rtsal dbang*) qui est l'initiation spécifique de la Grande Perfection. Dans cette Consécration, les postulants sont guidés au sommet d'une montagne et sont invités à contempler en direction du soleil afin de voir l'émergence concrète de leur propre Discernement (*rang rig*, p. 127-128). Ils sont alors instruits (p. 128-129) sur la nature des Trois Corps (*sku gsum*), illustrée par les manifestations visionnaires qui émergent naturellement avec l'adoption de points-clefs particuliers. Ils sont ensuite confrontés (p. 129-130) aux champs purs du Corps de Jouissance (*longs sku'i zhing kham*), puis ils reçoivent la consécration aux Trois Corps (p. 131) qui est suivie par les phases finales du rituel (avec festin d'offrandes, etc.).

Selon son colophon (p. 132), le texte fut transcrit dans l'ermitage de Brag dkar (Brag dkar dben pa'i gnas).

13. Don khrid gser gyi 'phreng ba (A p. 133-141, B p. 141-157)

Ce texte contient l'essentiel des pratiques spécifiques de la Section des Préceptes, à commencer par la mention (non-détaillée) des Disjonctions du Samsâra-Nirvâna (*'khor 'das ru shan dbye ba*, p. 135) comprenant l'adoption du comportement physique, verbal et mental des êtres des six destinées, l'adoption de la posture du vajra debout, la double apposition des sceaux (*rgyas gdab*), le double entraînement dynamique (*rtsal sbyang*), l'assouplissement (*mnyen btsal*), l'entrée dans la Voie (*lam du zhugs pa*), l'entraînement interne au dynamisme des lettres (*yi ge rtsal sbyang*), etc.,

avant de conclure par la pratique d'induction de l'aise naturelle (*rnal du dbab pa*), elle-même suivie par l'analyse introspective sur la source, la demeure et la destination des pensées. Les exercices initiaux du type *rtsa rlung* de la pratique principale sont ensuite suivis par les préceptes relatifs à l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*, p. 136-138) et par une longue et complexe description de la pratique du Transfert (*'pho ba*, p. 138-141).

14. Khrid kyi zhal gdams mthong grol chen mo (A p. 143-161)

Ce texte se propose de décrire les instructions permettant d'induire directement l'évidence visionnaire de l'état naturel de l'individu ; il comporte trois parties : 1. la pratique diurne, 2. la pratique nocturne avec la pression (*ar gtad*) et l'union des quatre moments (*dus bzhi mnyam sbyor*)⁶³, et 3. la pratique continuelle. En réalité, seule la première est décrite par le texte.

L'engagement dans la pratique de ces instructions consiste dans un premier temps dans l'abandon des activités (extérieures, intérieures et secrètes) des trois portes (p. 145). Une fois cet abandon accompli, l'adepte peut s'investir dans les principes de la pratique principale reposant sur les points-clefs des trois portes (*sgo gsum gyi gnad*), etc. La définition de la pratique principale (*dngos gzhi*) est donnée par le texte (p. 146) selon une optique résolument littérale qui permet de cerner le propos de cette pratique. Elle est ainsi définie comme une "base (*gzhi*) concrète (*dngos*)" dans la mesure où le Discernement (*rig pa*) y est concrètement (*dngos*) perçu par les sens (*dbang po*). Elle se caractérise également comme une base (*gzhi*) parce que sa réalité s'exprime comme les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*) qui sont le germe (*sa bon*) de tout le Samsâra-Nirvâna. Cette base est ainsi conçue comme le Discernement de la Réalité (*chos nyid kyi rig pa*), c'est-à-dire comme le Cœur des Bienheureux (*bde gshegs snying po*) que les Véhicules ordinaires corrompent par l'emploi de l'analyse discursive (p. 146-147). Pour illustrer la supériorité de cette Voie sur celle des autres Véhicules, Padmasambhava déclare que seule la Vision Manifeste de la Réalité (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) dissipe les doutes éventuels quant à la Nature réelle de cette Réalité et que les théories des autres Véhicules ne diffèrent en aucune manière des descriptions de Bodhgaya faites par des personnes qui ne s'y sont jamais rendues⁶⁴. En conséquence, les tendances qui ne peuvent s'appuyer sur une expérience concrète et manifeste du Discernement — ce qu'il faut donc entendre ici comme une confrontation à la réalité visionnaire de l'Eveil — sont prisonnières d'une Vue prégnante de saisies analytiques et n'ont qu'une approche verbale ou discursive de cette réalité (p. 147).

La vision directe du Discernement et de ses prodiges visionnaires s'exprime dans l'obtention d'yeux (*mig*), c'est-à-dire de facultés visionnaires particulières. On dénombre ainsi l'œil de la Sagesse du Discernement naturel (*rang rig pa'i ye shes mig*), l'œil de la Réalité (*chos nyid kyi mig*), l'œil de la Connaissance Sublimée (*shes rab kyi mig*), l'œil du vajra (*rdo rje'i mig*) et l'œil "globuleux" (*chu bur gyi mig*). Chacun d'entre eux renvoie à un aspect des perceptions visionnaires et des états intérieurs de réalisation qui en découlent (p. 148).

Cette vision directe du Discernement s'exprime en fonction de quatre étapes qui ponctuent les déploiements visionnaires propres au dynamisme

⁶³ Voir *infra* le texte no. 23.

⁶⁴ Exemple classique et très répandu.

de l'adepte. Ces quatre étapes sont les Quatre Visions (*snang ba bzhi*) que le texte décrit avec plus ou moins de détails (p. 148-151).

Pour induire ces visions, l'adepte doit s'engager dans une pratique fondée sur des points-clefs (*gnad*) particuliers que le texte décrit en détail (p. 151-155) et qui comprennent :

- le point-clef du corps (*lus kyi gnad*), c'est-à-dire les trois postures-racines (*rtsa ba'i 'dug stangs*) qui sont celles des Trois Corps⁶⁵, et les sept postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs*)⁶⁶ ;
- le point-clef de la parole (*ngag gi gnad*) qui consiste en trois phases : entraînement (*bslab pa*), apaisement (*gnas pa*) et stabilité (*brtan pa*) ;
- le point-clef de l'esprit (*sems kyi gnad*) consistant dans la pratique des trois cieux (*nam mkha' sum phrug*, voir ci-dessus le texte no. 7) ;
- le point-clef des portes (*sgo'i gnad*) ou direction des Regards (*lta stangs*) ;
- le point-clef de l'objet (*yul gyi gnad*) ou domaine dans lequel les visions se déploient ; et
- le point-clef du Discernement (*rig pa'i gnad*), associé au souffle (*rlung*).

Le texte décrit ensuite (p. 155- 156) l'émergence initiale des visions avec le déploiement de la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam par dag pa'i sgron ma*) qui apparaît comme une semblance d'arcs-en-ciel et d'ocelles de paon. Au sein de cette Lampe émerge la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) à l'intérieur de laquelle se déploient les chaînes adamantines du Discernement (*rig pa rdo rje lu gu rgyud*), semblables à des guirlandes de perles enfilées, etc.

Trois sortes de signes émergent alors dans le continuum de l'adepte : le signe de l'Espace (*dbyings kyi rtags*, c'est-à-dire le signe indiquant l'apparition concrète des visions spécifiques à l'Espace) se traduit par l'émergence de dômes ou demeures de lumière (*'od khyim*) ; le signe de la Sagesse (*ye shes kyi rtags*) est l'apparition de Disques Lumineux (*thig le*) ; et celui du Corps (*sku'i rtags*), le déploiement des chaînes adamantines. Ces manifestations visionnaires sont l'expression dynamique de l'état naturel (*gnas lugs*) qui demeure au centre du cœur (*tsi ta*) et dont l'éclat chemine jusqu'aux portes d'émergence de la Sagesse en passant par le canal reliant le cœur aux yeux (p. 156).

Le texte reprend à ce stade la description des Quatre Visions qui illustrent l'intensification de la familiarisation (*goms pa*) de l'adepte avec sa propre Réalité (p. 156-160).

En conclusion figure une intéressante synthèse de la Voie du *Yang ti* à parcourir en fonction d'un nombre donné de jours ou de semaines pour chaque étape de la pratique (p. 160).

Selon la section finale du texte, ces instructions forment l'élixir du Cœur de Shrî Simha que Padmasambhava a mis en forme avant de le cacher dans la Fosse aux Trésors du Rocher Rouge (Brag dmar gter khung).

⁶⁵ La posture du Lion pour le Corps Absolu (*chos sku*), celle de l'Eléphant pour le Corps de Jouissance (*longs sku*) et celle du Sage pour le Corps d'Apparition (*sprul sku*).

⁶⁶ Voir dans les textes no. 7 et 31.

15. Bar do chos nyid rang grol (A p. 163-176, B p. 159-182)

Les instructions contenues dans ce texte s'adressent aux adeptes qui n'ont pu parvenir au terme des Quatre Visions (*snang bzhi*) au cours de leur vie et qui vont donc être confrontés aux états intermédiaires (*bar do*). Elles sont réparties en quatre sections (p. 164) : 1. la confrontation au Bardo de l'expression naturelle [de l'esprit] (*rang bzhin gnas pa'i bar dor ngo sprod*) ; 2. la familiarisation avec le Bardo de la naissance et de la mort (*skye shi'i bar do la 'dris pa*) ; 3. l'exposé sur la Bardo du moment de la mort (*'chi kha'i bar do*) ; et 4. le Bardo de la Claire-Lumière spontanée (*lhun grub 'od gsal gyi bar do*).

La première section décrit (p. 164-167) la nature du Cœur des Bienheureux (*bde bar gshegs pa'i snying po*) qui demeure dans le cœur tous les êtres et qui s'y exprime dans l'indifférenciation de l'Essence (*ngo bo*), de la Nature (*rang bzhin*) et de la Compassion (*thugs rje*). Elle détaille notamment les confrontations (*ngo sprod*) à l'archétype (*dpe*), au principe (*don*) et au signe (*rtags*) qui servent à illustrer l'existence et la nature du Cœur des Bienheureux en l'individu.

La seconde section (p. 167) qui traite de la pratique à accomplir au cours de la vie se divise en une pratique diurne et une pratique nocturne fondée sur la pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*)⁶⁷. En s'exerçant à cette double pratique, l'adepte verra tout émerger comme le déploiement de la Réalité (*chos nyid kyi rol pa*).

La troisième section débute par une confrontation donnée par le maître et servant à illustrer la nature de l'esprit et du Discernement (p. 168-169). Le conseil final (p. 169) qui ressort de cette confrontation est de concentrer sans distraction le Discernement sur les yeux au moment de la mort et de concentrer pareillement ceux-ci sur les manifestations lumineuses (*'od kyi snang ba*) qui émergent à ce moment.

La quatrième section du texte (p. 169-171) débute par un ensemble de confrontations servant à illustrer le Bardo de la Claire-Lumière et ses visions naturelles. Ces confrontations font écho aux manifestations des sons (*sgra*), des lumières (*'od*) et des rayons (*zer*) qui émergent au cours de ce Bardo. Les sons résonnent à l'image d'un roulement de tonnerre déchirant le ciel vide ; les lumières se manifestent dans l'émergence d'innombrables Corps paisibles et courroucés (*zhi khro'i sku*) ; et les rayons se déploient comme un ensemble de prodiges (*smig rgyu*) émergeant sans entrave (p. 170). Les Corps qui apparaissent sont de tailles si variables que certains atteignent les dimensions du Mont Meru, quand d'autres pourraient passer par le chas d'une aiguille. Leur manifestation représente l'éclat naturel (*rang gdangs*) qui se trouve à l'intérieur du Joyau du Cœur (*tsitta rin po che*). En fait, ces Corps se divisent en deux groupes, distingués non seulement par leur nature extérieure mais également par leur sanctuaire dans le corps : les paisibles (*zhi ba*) qui sont localisés dans le cœur, et les courroucés (*khro bo*) dansant dans la Demeure de Nacre (*dung khang*), au centre du cerveau. Lorsque le sceau du corps est brisé (au moment de la mort, avec la déconnexion du corps et de l'esprit), les manifestations visionnaires de ces Corps se déploient spontanément et émergent "à l'extérieur" (*phyir shar*, p. 170-171). Le point crucial à retenir ici est l'identification de ces visions comme étant

⁶⁷ Technique consistant dans la pression des yeux dans l'obscurité. Elle précède généralement la pratique dite de "l'entrée dans l'éclat de l'Océan" (*rgya mtsho dangs su zhugs pa*) au cours de laquelle la pression des yeux n'est plus nécessaire aux développements visionnaires qui se déroulent dans l'obscurité.

l'expression naturelle de l'état véritable de l'individu. Si cette reconnaissance est effectuée, l'adepte se libère alors naturellement.

Le texte aborde ensuite une section plus générale sur les Bardos qui va couvrir le reste de son propos (p. 171-175). Dans cet exposé plus général, il est intéressant de noter la mention du Bardo du Corps Absolu primordialement pur (*ka dag chos sku'i bar do*) qui est l'état faisant immédiatement suite à l'interruption de la respiration, à la fin du Bardo du moment de la mort. Au cours de cet état très particulier, la conscience de l'adepte se retrouve naturellement dans la condition du Corps Absolu qui lui apparaît à la semblance d'un ciel purissime et vierge de tout nuage. S'il reconnaît cet état sans s'attacher à lui⁶⁸, alors il est assuré d'obtenir instantanément le Plein Eveil dans l'Abîme du Corps Absolu. Si cet état n'est pas reconnu, l'esprit du défunt est confronté au Bardo de la Réalité (*chos nyid bar do*) puis, si l'adepte ne parvient toujours pas à se libérer, au Bardo du Devenir (*srid pa'i bar do*). Pour développer cette faculté de reconnaissance, le texte invite l'adepte à s'exercer à la pratique du Franchissement du Pic nuit et jour, le jour avec le ciel ou le soleil et la nuit, avec la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*, p. 173). Plus cette familiarisation sera intense, moins l'adepte s'attachera à elle et plus sa capacité à reconnaître les visions spontanées de la Sagesse se stabilisera jusqu'à atteindre une assurance inébranlable. Par soucis du détail, le texte décrit ensuite (p. 174-175) les correspondances entre les lumières qui émergent et les Sagesse qui leur sont associées, ainsi que les Eveillés et les champs purs correspondants.

Ces instructions sont pour l'essentiel basées sur le *Klong gsal*, l'un des Tantras les plus importants de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*). Ce texte est plus précisément rattaché au corpus dit de *L'Essence Perlée du Lotus* (*Padma snying thig*) qui représente la principale tradition rDzogs chen de Padmasambhava. Ce Tantra est la source doctrinale de *L'Essence Perlée des Ballerines Célestes* (*mKha' 'gro snying thig*) qui en présente tous les préceptes de manière systématisée⁶⁹.

16. Gags sel 'gro phan gsal byed byon (A p. 177-195)

Selon sa préface (p. 178), ce texte contient une synthèse des cent huit expulsions d'obstacles (*gags⁷⁰ sel brgya dang rtsa brgyad*) que Ye shes mtsho rgyal demanda à Padmasambhava. Ces préceptes s'adressent aux adeptes engagés dans la pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal nyams len*), les obstacles à expulser étant catégorisés en extérieurs, intérieurs et secrets (p. 178).

Les obstacles extérieurs portent sur le corps (*lus*, p. 178-182) et comprennent par exemple ceux qui apparaissent dans le corps de l'adepte lors des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*, p. 179-180), le texte décrivant également les méthodes pour les contrer, ainsi que la fabrication de l'onguent

⁶⁸ D'une manière générale, pour les êtres ordinaires qui ne se sont pas familiarisés avec l'expérience de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) au cours de leur vie, ce Bardo ne dure qu'un centième d'un claquement de doigts et ne peut donc être reconnu.

⁶⁹ Le *Klong gsal* existe en plusieurs versions, les plus importantes étant celle de rDo rje gling pa (en 108 chapitres) et celle de Ratna gling pa (en 18 chapitres). Le *mKha' 'gro snying thig* est un *gter ma* de Padma Las 'brel rtsal (1291- ?) qui en donna la transmission à son disciple rGyal sras Legs pa (sPrul sku Legs ldan).

⁷⁰ Les variantes *gags* et *gags* alternent de manière endémique.

nécessaire à l'apaisement des fièvres oculaires éventuellement causées par la pratique, etc. (p. 182).

Les obstacles intérieurs portent sur les canaux (*rtsa*), les souffles (*rlung*) et les essences séminales (*thig le*, p. 182-184).

Les obstacles secrets portent sur les expériences (*nyams*, p. 185-195) et les défauts (*skyon*) intervenant parfois au cours des retraites, tels que le doute (*the tshom*), la surabondance d'analyses discursives (*rtog spyod*), l'agitation (*rgod*) et la prolifération (*'phro ba*) des pensées, l'attachement (*zhen 'dzin*) aux visions de la Claire-Lumière et la tendance à s'égarer dans l'extrême de l'éternalisme (*rtaḡ mtha'*), etc. D'autres problèmes, comme l'instabilité dans l'émergence des visions (p. 187), etc. sont abordés, avec les méthodes spécifiques pour rétablir un équilibre perdu ou contrecarrer l'activité d'un obstacle donné.

17. sKu gsum sa la bgrod par byed pa btags pas grol ba'i snying tig (A p. 197-200, B p. 183-187)

Ce texte appartient à un genre particulier de la littérature rDzogs chen, celle reposant sur des talismans "qui libèrent par le port" (*btags grol*). Il est directement attribué à Padmasambhava qui parle à la première personne (p. 198) et invite l'adepte à tracer à l'encre d'or sur un papier bleu diverses runes ou "scripts symboliques" (*brda yig*) qu'un maître qualifié devra par la suite consacrer. Le papier devra être plié selon un ordre précis et être entouré par des fils quinticolores avant d'être porté par l'adepte sur lui. Ce type de talisman devrait permettre à l'adepte d'atteindre les champs purs des Trois Corps (*sku gsum zhing*, p. 199, 200). Les runes se composent d'un ensemble de dix groupes de lettres symboliques, chaque groupe ayant une signification précise. Le premier par exemple symbolise les souhaits de vertus formulés par Padmasambhava lui-même ; le second représente les lettres qui indiquent la transmission scellée (*gtad rgya*) des instructions se rapportant à ce talisman ; le troisième symbolise la Clarté naturelle du Discernement (*rig pa rang gsal*), etc.

18. Mi 'gyur rtags kyi yi ge (A p. 201-210, B p. 189-209)

Ce texte décrit les signes (*rtags*) émergeant lors de la pratique du *Yang tig ye shes mthong grol*, à commencer par les signes apparaissant au cours des Disjonctions du Samsâra-Nirvâna (*'khor 'das ru shan dbye ba*, p. 202-203) et de la pratique de l'entraînement des trois portes (*sgo gsum sbyang ba*, p. 203-204). Le texte procède ensuite à un exposé systématique des Quatre Visions (*snang ba bzhi*, p. 204-207) émergeant consécutivement à l'adoption des points-clefs des trois portes. Il précise par exemple (p. 204) que la maîtrise de la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*)⁷¹ se fera en l'espace de quinze jours pour les adeptes les plus qualifiés, alors que cette même émergence exigera dix mois de retraite pour un adepte médiocre. Il poursuit par la description du temps requis pour la maîtrise de la Lampe de l'Espace Purissime (*dbyings rnam dag gi sgron ma*) et par les diverses manifestations formant le détail des Quatre Visions. Les descriptions sont accompagnées de la mention du temps nécessaire à chaque type d'adeptes pour contempler tel ou tel aspect des visions.

⁷¹ Il entend ici manifestement plus que cette émergence : son déploiement complet.

Les yogis qui parachèvent tous les signes sont assurés de se libérer lors de l'Épuisement de la Réalité (*chos nyid zad pa*), au terme du parcours du Franchissement du Pic. D'une manière générale, cette atteinte exige trois ans et un mois pour les adeptes les plus qualifiés, quatre ans et cinq ou six mois pour les adeptes de capacités médianes, et sept ans et onze mois pour les adeptes médiocres (p. 208).

Les signes qui émergent au cours du parcours de la Voie peuvent se répartir en deux catégories : 1. les signes visibles par soi-même et par autrui ; et 2. les signes visibles uniquement par soi-même (p. 208-209). La grande variété de ces signes rend impossible leur description complète et le texte se contente de les résumer au corpus dit des quatre confiances (*gdengs bzhi*), à savoir :

- la double confiance en vertu de laquelle, même en entendant la description des qualités inimaginables des champs purs des Trois Joyaux, l'adepte ne connaît ni [1] l'espoir de les obtenir ni [2] la crainte de les perdre parce qu'il a réalisé son propre Discernement et qu'il a compris que le Plein Eveil ne vient pas ailleurs que de lui-même ;
- la double confiance en vertu de laquelle il est désormais libéré [1] de l'espoir de ne pas rechuter dans l'existence conditionnée et [2] de la crainte d'y chuter à nouveau.

Le texte est présenté (p. 209-210) comme une composition de Padma-sambhava que Ye shes mtsho rgyal cachea comme Trésor (*gter*) à Brag dmar gter khung.

19. Tshad kyi yi ge mi 'gyur ba gser zhun (A p. 211-218, B p. 211-227)

Ce traité décrit les signes de la pratique de la Grande Perfection en fonction des expériences visionnaires typiques de la pratique du Franchissement du Pic et en indiquant également la nécessité de l'obtention de ces signes dans l'obtention de la Liberté.

Parmi les signes décrits, le texte mentionne le cas des adeptes qui ont été confrontés à la Vision de la Réalité Manifeste (*chos nyid mngon sum gyi snang ba*) et à l'émergence de la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) au cours de cette vision : les adeptes parvenus à cette étape sont assurés — s'ils devaient mourir avant le terme de leur parcours de la Voie — d'atteindre le Plein Eveil en l'espace de deux vies⁷² (p. 212). Les adeptes qui sont parvenus au stade où l'Espace-Discernement (*dbyings rig*) se détache d'entre leurs sourcils⁷³ sont quant à eux assurés de ne plus reprendre de naissance au terme de leur présente existence (p. 213). Après le décès — et dans l'éventualité où ils n'auraient pas atteint le Fruit ultime de la Voie —, ils devaient être confrontés au déploiement des champs purs des Vainqueurs des Cinq Clans (*rgyal ba rigs lnga*) et renaître spontanément sur un lotus dans l'un de ces paradis. Le texte poursuit par la description des signes indubitables indiquant les potentialités de libération en fonction des signes visionnaires réalisés au cours du Franchissement du Pic (p. 213-218). Par exemple, si l'adepte ne contemple pas la Lampe des Disques Vides, sa pratique ne différera en aucune manière de celle qui est adoptée dans les

⁷² Il faut entendre ici la vie présente et la suivante (et non pas deux vies successives au terme de la présente).

⁷³ La vision de l'Espace et du Discernement se manifeste au départ dans l'espace intersourcilier avant de se détacher et de se déployer dans le ciel devant soi.

Véhicules ordinaires pour lesquels la Vue de la Réalité (*chos nyid kyi lta ba*) demeure une imputation du mental et non une expérience visionnaire rédemptrice en elle-même (p. 216).

20. Yang rjes tshad kyi ti ka (A p. 219-221, B p. 229-232)

Ce texte décrit les signes (*rtags*) et les expériences (*nyams*) émergeant chez l'adepte au moment de la mort. Ces signes sont consécutifs à l'atteinte paroxystique (*tshad*) d'expériences visionnaires lors du parcours de la Voie du Franchissement du Pic (*thod rgal*). Ainsi, au moment de la mort (p. 220), les manifestations de lumières (*'od*) indiquent l'atteinte paroxystique de l'accroissement de l'Espace (*dbyings 'phel ba*)⁷⁴; les reliques (*gdung*) qui peuvent apparaître indiquent l'accroissement des Disques Lumineux (*thig le 'phel ba*); les sons (*sgra*) qui résonnent indiquent la maîtrise des souffles (*rlung*); l'immobilité (*mi g.yo ba*) indique la maîtrise complète des éléments (*'byung ba*); l'apparition de reliques corporelles (*sku gdung*) indique l'obtention du Corps (*sku*) de l'Eveil; des feux (*me*) et des sons bourdonnant (*'ur sgra*) indiquent l'obtention du Verbe (*gsung*); et des arcs-en-ciel rayonnant dans un ciel purissime indiquent l'obtention du Cœur (*thugs*). Cet ensemble de signes correspond à la réalisation du Corps d'Apparition (*sprul sku*) par l'adepte au cours de sa vie. Les signes de manifestations des Cinq Corps (*sku lnga*) en bouquets (*tshom bu*) indiquent l'obtention du Parfait Corps de Jouissance (*longs spyod rdzogs pa'i sku*), celle du Corps Absolu (*chos sku*) se faisant lors de l'iridescence du corps tout entier à une étape particulière de la troisième vision.

Un second ensemble de signes décrit les séparations (*phyed ba*) entre les aspects conditionnés ou samsâriques et leurs contreparties non-conditionnées ou nirvâniques. Ainsi, lorsque l'Espace se détache d'entre les sourcils (au cours de la première vision), la séparation entre les phénomènes (*chos can*) et la Réalité (*chos nyid*) est effectuée. Lorsque la Claire-Lumière (*'od gsal*) rayonne de jour comme de nuit, la séparation entre l'esprit (*sems*) et la Sagesse (*ye shes*) est effectuée. Lorsque la matérialité des quatre éléments ne se manifeste plus, la séparation entre la Base Universelle (*kun gzhi*) et le Corps Absolu est effectuée (p. 220-221).

Selon le colophon, la présente version du texte fut copiée sur l'original du *sprul sku* (bsTan gnyis gling pa) par un copiste anonyme en 1534 (*shing pho rta*), soit un an avant le décès du *gter ston*.

21. gTum mo ye shes rang grol (A p. 223-228, B p. 583-588)

Ce court traité décrit la pratique de la Furie (*gtum mo*) avec une visualisation de base centrée sur Vajrasattva. Le texte insiste grandement sur les techniques respiratoires employées dans ce type de pratique (p. 225-227). Ultimement, l'adepte devrait être assuré d'atteindre le champ pur des "Jouissances Célestes" (*mkha' spyod*), au terme de sa vie. Divers signes viendront indiquer cette capacité, répartis en fonction des trois portes. Les signes physiques sont de ne plus ressentir de fatigue (*ngal*) ni d'épuisement (*ngub*),

⁷⁴ L'accroissement de l'Espace est l'un des trois dynamismes (*rtsal*) des visions du Discernement, avec la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) et les chaînes adamantines (*rdo rje lu gu rgyud*). Il correspond à une intensification très notable du "fond" visionnaire de l'Espace qui se teinte de semblances de brocards, etc.

de se déplacer aussi rapidement qu'un cheval (au galop), de ne plus couler dans l'eau, de voir un ushnisha s'élever au sommet de la tête, de marcher dans le ciel, etc. Les signes verbaux consistent essentiellement à demeurer muet ou bien à ne prononcer que des discours religieux si l'on a à parler, de voir les souffles se résorber dans le canal central (*dbu ma*), etc. Les signes spirituels sont de demeurer spontanément dans un recueillement non-discursif (*mi rtog pa'i ting nge 'dzin*), de voir des Disques Lumineux quinti-colores, de voir toutes les formes manifestées se résorber dans l'Abîme irisé de la Claire-Lumière, etc. (p. 227).

Selon le colophon (p. 228), après sa transcription par Padma Tshe dbang rgyal po, le texte fut copié par bDe chen Tshe brtan rdo rje à Khyung rdzong dkar po dans le mNga' ris.

22. 'Dod chags lam du 'khyer ba pho nya'i lam mchog rdo rje sems dpa'i snying tig (A p. 229-236, B p. 233-245[incomplet])

Ce texte sur la pratique d'intégration du désir-attachement (*'dod chags*) appartient aux appendices permettant de progresser dans la pratique de la Claire-Lumière. Son titre ornemental (donné p. 230) est *Le Filet Lumineux du Délice-Vacuité* (*bDe stong 'od kyi dra ba*). Sa pratique s'appuie sur un yoga accompli avec un sceau d'action (*las kyi phyag rgya*) et se compose de deux parties principales. La première concerne les préliminaires (*sngon 'gro*, p. 230-231) avec notamment l'examen des caractéristiques du sceau d'action (p. 230), la manière de l'attirer à soi (*'gug pa*, p. 230-231) et celle de tourner son esprit vers le Dharma (p. 231). Les diverses phases de la pratique principale sont ensuite décrites en détail (p. 231-235) et sont basées sur le système des Quatre Joies (*dga' bzhi*) : la Joie (*dga' ba*), la Joie Précellente (*mchog dga'*), la Joie née simultanément (*lhan cig skyes pa'i dga' ba*) et l'Absence de Joie (*dga' bral*).

23. Ti ka ye shes rang shar (A p. 237-246, B p. 247-261)

Ce texte contient une synthèse des instructions sur la pratique du jour et de la nuit (*nyin mtshan nyams len*) exposée en fonction de trois modes : extérieur (*phyi*), intérieur (*nan*) et secret (*gsang*).

Le mode extérieur se compose (p. 238-241) de quatre pratiques extrêmement importantes, à savoir : 1. la fusion des sens au sein de la Base au crépuscule (*srod la dbang po gzhi la bsdud*) ; 2. le maintien de la conscience dans le vase à minuit (*nam gung shes bya bum par bzhugs*)⁷⁵ ; 3. le rayonnement du Discernement à l'aube (*tho rang rig pa gsal ba*) ; et 4. l'apposition du sceau sur les visions au cours de la journée (*nyin par snang ba rgya yis gdab*) ou "Yoga du Jour" (*nyi mo'i rnal 'byor*). La première (p. 238-239) consiste à se recueillir dans l'expérience de la Clarté-Vacuité au moment du crépuscule en ne suivant plus les objets des sens. La seconde (p. 239-240) consiste à ramener la conscience au centre du cœur et à l'y laisser dans l'expérience de la Claire-Lumière et de l'absence de saisie. On dit ainsi que la conscience entre dans la sphère hermétique de la Claire-Lumière (*'od gsal sbubs zhugs*) et qu'elle y demeure dans un état de nudité vierge d'intellect. La troisième (p. 240) consiste à se réveiller dans un état de Clarté qui prolonge celui du rêve et qui correspond à l'émergence de la Lampe de la Connaissance Sublimée

⁷⁵ On parle plus généralement de l'entrée (*zhugs*) de la conscience dans le vase et non de son maintien.

née-d'elle-même (*shes rab rang byung gi sgron ma*). La pratique du Yoga du Jour (p. 240) consiste à pratiquer avec le soleil depuis son lever jusqu'à son coucher. Certains expédients, tels que des onguents contre les fièvres oculaires, pourront alors être utiles à l'adepte. La maîtrise de ces pratiques est capitale pour les états intermédiaires *post-mortem* (p. 243-244).

La pratique intérieure (*nang gi nyams len*, p. 241-243) consiste à pratiquer continuellement avec les Quatre Lampes (*sgron bzhi*), à savoir :

- la Lampe de l'Espace purissime (*dbyings rnam dag sgron ma*) qui est l'éclat quinticolore émergeant dans le ciel de l'adepte ;
- la Lampe des Disques Vides (*thig le stong pa'i sgron ma*) qui s'exprime dans l'émergence de bouquets de lumières quinticolores, de chaînes adamantines, etc. ;
- la Lampe d'Eau du Lointain-Lasso (*rgyang zhags chu'i sgron ma*) qui est l'extrémité supérieure de la Cavité de Cristal (*shel sbug can*) s'ouvrant dans la double porte d'émergence de la Sagesse (*ye shes 'char ba'i sgo*, i.e., les pupilles) ; et
- la Lampe de la Connaissance Sublimée née-d'elle-même (*shes rab rang byung sgron ma*) qui est l'état du Discernement lui-même, de la Vacuité-Clarté nue et parachevée en le Corps Absolu.

La maîtrise de ces Lampes permet à l'adepte de développer naturellement les Quatre Visions (*snang ba bzhi*).

La pratique secrète décrit les dissolutions des éléments les uns dans les autres au moment de la mort et les manifestations visionnaires complexes qui émergent au cours du Bardo de la Claire-Lumière (p. 243-245)⁷⁶.

24. Zung 'jug bogs 'don 'od gsal 'khor yug (A p. 247-256, B p. 263-270)

Ce texte se présente comme un traité d'instructions secrètes sur la Claire-Lumière (*'od gsal gsang khrid*) et se compose de deux parties : 1. la pratique de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*) et 2. la pratique du Franchissement du Pic (*thod rgal*), avec notamment la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*) qui appartient aux instructions sur la pratique dans l'obscurité (*mun khrid*). L'Eradication de la Rigidité n'est pas traitée dans le texte qui renvoie le lecteur ailleurs (p. 248).

La pratique du Franchissement du Pic s'entend ici essentiellement dans le contexte d'une retraite dans l'obscurité (*mun mtshams*) exposée en trois parties : 1. la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*), 2. l'entrée dans l'éclat de l'Océan (*rgya mtsho dangs su zhugs⁷⁷ pa*), et 3. l'exposé des signes paroxysmiques (*rtags tshad*).

Dans un premier temps, le texte décrit en détail les principes de la pratique du Franchissement du Pic "diurne" (c'est-à-dire correspondant au Yoga du Jour), et en particulier les Lampes (*sgron ma*, p. 249). Puis, il aborde certaines méthodes de correction (*bcos thabs*) qui permettent d'intensifier les

⁷⁶ Après le bref colophon indiquant que le texte fut découvert à Brag dmar gter khung, la version A contient une brève citation du *Chos thams cad byang chub kyi sems su 'dus pa'i mdo* et une courte mention des serments (*dam tshig*) à préserver ou qui n'ont pas à être préservés intentionnellement dans le rDzogs chen. Sur les quatre serments de la Grande Perfection, voir Richard Barron, *The Treasury of the Way of Abiding*, *passim*.

⁷⁷ Le texte donne la lecture *bzhugs* qu'il faut corriger en *zhugs* (lecture habituelle dans ce contexte).

développements visionnaires (p. 250), l'ordre des postures à adopter dans une journée (p. 250-251), les principes de la pratique avec le soleil (*nyi ma*), la lune (*zla ba*) et une lampe à beurre (*a lo ke*), l'emploi d'un onguent (p. 251), etc.

Les instructions sur les retraites dans l'obscurité sont décrites ensuite en fonction des modalités de la Pression de l'Océan (p. 252-253) et de l'Entrée dans l'éclat de l'Océan (p. 253-254).

Il faut noter que le texte cite le *Tantra de l'Union du Soleil et de la Lune* (*rGyud nyi zla kha sbyor*, p. 248)⁷⁸ qui appartient au corpus de l'*Ati* et non du *Yang ti*. Il cite également le *Tantra du Fils Unique de la Révélation* (*bsTan pa bu gcig pa'i rgyud*, p. 252) qui est considéré comme le Tantra-racine (*rtsa rgyud*) de l'ensemble de la Section des Préceptes (*Man ngag sde*)⁷⁹.

25. Lu gu rgyud brtson du 'dzin pa rtsa 'dabs rgyan can gyi man ngag (A p. 257-259, B p. 271-274)

Le propos de ce texte est de progresser dans la pratique de la Claire-Lumière en parvenant à la maîtrise des canaux (*rtsa*, p. 258-259), des souffles (*rlung*, p. 259) et des essences séminales (*thig le*, p. 259). Cette dernière section est poursuivie par la pratique de la Pression de l'Océan (*rgya mtsho ar la gtad pa*) qui devrait permettre à l'adepte de maîtriser ses chaînes adamantines (*rdo rje lu gu rgyud*) et d'intensifier le déploiement des visions de la Sagesse (*ye shes kyi snang ba*). La maîtrise totale des principes énoncés dans ce texte devrait ainsi permettre au yogi de parvenir au Plein Eveil en l'espace d'une année seulement (p. 259).

26. dPal E ka dza ti'i sgrub thabs srog rtsa dmar len (A p. 261-266, B p. 321-329)

Ce texte contient la pratique de protection de la Gardienne des Formules Ekadzati Ral gcig ma ayant pour emblèmes un *phur pa* et un crochet (*lcags kyu*, p. 263). Ekadzati est, avec rDo rje legs pa et gZa' Rahula, la principale protectrice des enseignements de la Grande Perfection.

27. Ma mo chig sgrub (A p. 267-268, B p. 331-333)

Ce court texte décrit la pratique de la formule furieuse (*drag sngags*) de la Protectrice Ekadzati, pour éradiquer les ennemis (*dgra bo*).

28. Phung byed gza'i srog sgrub (A p. 269-272, B p. 361-366, 413-417)

Ce texte contient la première des trois pratiques de gZa' Rahula incluses dans le présent cycle. Cette première pratique a pour objet la destruction des ennemis (*dgra bo*).

29. Khyab 'jug gi sgrub pa (A p. 273-275, B p. 355-359)

Ce texte contient la pratique de protection de gZa' Rahula sous la forme de Khyab 'jug (Vishnu), avec formules furieuses (*drag sngags*).

⁷⁸ Dans une citation qui correspond à la fin du chapitre 2 du Tantra original p. 203.

⁷⁹ Ce texte est encore appelé le *Tantra des germes de la Conduite Secrète* (*gSang ba spyod pa sa bon gyi rgyud*) à partir duquel tous les Tantras de la Section des Préceptes sont tirés. Voir Klong chen pa, *Grub mtha' mdzod*, p. 370. La citation faite dans le présent texte correspond au quatrième chapitre du Tantra (p. 60).

30. Yang khol gza' dmar sgrub thabs (A p. 277-280, B p. 351-355)

Ce texte décrit la pratique (avec *ling ga*) de Rahula rouge permettant d'écraser ses ennemis. La forme de Rahula employée dans ce texte est celle de gZa' rgod dmar po (p. 279), encore appelée gZa' rgod mig dmar (p. 280).

31. Zhal gyi gdams pa yang dag pa (A p. 281-283)

Ce texte fournit la description complète des sept postures auxiliaires (*yan lag gi 'dug stangs*). Dans le reste du cycle, ces postures sont mentionnées à plusieurs reprises, mais leurs détails ne sont pas fournis, exception faite de la direction des Regards (*lta stangs*). L'ordre des sept postures décrites dans le texte est : 1. la posture du Garuda (*khyung*) ; 2. celle du Carnivore (*gcan gzan*) ; 3. celle du Noble Fils (*skyes bu*) ; 4. celle du Renard (*wa*) ; 5. celle du Vautour (*bya rgod*) ; 6. celle de l'Athlète (*gyad*) ; et 7. celle du Crocodile (*chu srin*).

32. Rig 'dzin Padma tshe dbang rgyal pos mdzad pa'i thag chod tu lta ba'i gru (A p. 285-288, B p. 367-371)

Ce texte est une composition de Tshe dbang rgyal po, contenant une apologie du cycle du *Yang tig ye shes mthong grol*, ainsi que des conseils sur sa pratique. La rédaction de ce chant eut lieu lors de la transcription des rouleaux jaunes (*shog ser*) originaux du cycle. Le titre du texte dans la version B (p. 367) est donné comme *gTer ston gyi gsung mgur*.

33. sPrul sku rig 'dzin chen po Padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gzan mi rnam la gdams pa (A p. 289-292, B p. 419-424)

Ce court texte explique la signification de la Précieuse Spontanéité (*lhun grub rin po che*) de la Base, de la Voie et du Fruit. L'explication est donnée dans le contexte de la pratique de la Claire-Lumière (*'od gsal*), démontrant l'importance des principes visionnaires du Franchissement du Pic dans l'interprétation réelle de la Base, de la Voie et du Fruit.

34. sNying gi yang (snying) snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig (A p. 293-316, B p. 275-319)

Ce texte est très certainement le plus important du cycle pour ce qui relève des retraites dans l'obscurité (*mun mtshams*) qui sont décrites dans leurs menus détails. En premier lieu, le texte aborde le choix du lieu requis pour ce type de retraite et décrit également les lieux qui n'y sont pas appropriés (p. 294-296). Puis, il expose les modalités préliminaires à l'entrée dans ce type de retraite (p. 296-297), avant d'aborder la pratique de l'Eradication de la Rigidité (*khregs chod*, p. 297-299).

La partie principale du traité est consacrée à la description de deux types de retraites dans l'obscurité et des visions qui se déploient pendant leur accomplissement (p. 299-314). En premier vient une retraite pratiquée dans une cellule diaprée (*khra khang*) avec des ouvertures de dimensions particulières sur les murs Est, Sud et Ouest de la cellule. Ce type d'instructions est appelé "Instructions Diaprées" (*khra khrid*) ou encore, comme ici (p. 302),

“Instructions Diurnes” (*snang khrid*⁸⁰, p. 299-303). Le second type de retraite s’effectue dans l’obscurité totale (p. 303-312), ce qui permet d’accélérer grandement les développements visionnaires déjà obtenus avec la retraite précédente. C’est essentiellement dans cette section que le texte décrit la typologie des visions apparaissant au cours de la retraite dans l’obscurité jusqu’à leur épuisement (p. 312).

35. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma’i zhal lung ‘khrul bral zhugs lag khrid (A p. 317-355, B p. 425-479)

Bien qu’il s’agisse d’une composition tardive, ce texte est très certainement le plus intéressant de tout le cycle dans la mesure où il organise et systématise les pratiques du *Yang ti ye shes mthong grol* en fonction d’un ensemble de vingt-cinq sessions. Etant donné que son analyse est parue ailleurs⁸¹, on en donnera simplement ici le synopsis :

1. les préliminaires initiaux (p. 318-320)
2. l’offrande du mandala (p. 320)
3. la purification de Vajrasattva (p. 320-321)
4. le guru-yoga (p. 321-322)
5. la pratique du maître et de la divinité tutélaire indifférenciés (*bla ma yi dam dbyer med sgrub pa*, p. 322-326)
6. la purification des sanctuaires des six destinées (*rigs drug gnas sbyangs*, p. 326-331)
7. la disjonction du corps (*lus ru shan dbye ba*, p. 331-332)
8. la disjonction de la parole (*ngag gi ru shan dbye ba*), avec les appositions des sceaux (*rgyas gdab pa*, p. 332)
9. l’entraînement dynamique (*rtsal sbyangs ba*, p. 332-333)
10. l’assouplissement (*mnyen btsal*, p. 333-335)⁸²
11. l’entrée dans la Voie (*lam du zhugs pa*, p. 335)
12. la purification intérieure des germes des six destinées (*rigs drug sa bon*, p. 335-337)
13. le Regard des Courroucés (*khro bo’i lta stangs*, p. 337)
14. les préliminaires de l’esprit (*sems kyi sngon ‘gro*, p. 337)
15. la stabilisation du calme mental (*gnas pa brtan par byed pa*, p. 337-338)
16. l’examen de la source, de la demeure et de la destination de l’esprit (*sems kyi ‘byung gnas ‘gro gsum brtags pa*, p. 338-339)
17. la visualisation pour l’accomplissement du Corps d’Arc-en-ciel (*‘ja’ lus sgrub pa’i dmigs pa*, p. 339-343)
18. le rejet des activités des trois portes (*sgo gsum bya ba btang ba*, p. 343)
19. la maîtrise des points-clefs des trois portes (*sgo gsum gyi gnad gzir ba*, p. 343-344)
20. le point-clef du souffle (*rlung gi gnad*, p. 344-345)
21. la méditation qui clarifie l’accomplissement naturel et primordial des hordes divines dans le mandala du corps de diamant (*rdo rje lus dkyil lha tshogs gdod nas rang grub kyi bzhuks pa gsāl ‘debs kyi bsgom pa*, p. 345-347)
22. la visualisation des six Sages (*thub pa drug*, p. 347-348)

⁸⁰ Le terme *snang* dans cette expression indique que la pratique ne se déroule pas dans l’obscurité complète, *snang* s’opposant ici à la fois à la “nuit” (*mtshan mo*) et à l’obscurité totale (*mun pa*) du second type de retraite.

⁸¹ Dzogchen Yangti, no. 3, Khyung-mkhar, 2001.

⁸² Etrangement, la session est copiée deux fois.

23. les Buveurs-de-Sang (*khrag 'thung*, p. 348-350)

24. le déploiement complet du mandala des *Zhi khro* (p. 350-351)

25. l'accomplissement du Corps d'Arc-en-ciel (*'ja' lus*, p. 351-355).

Le texte se présente comme un ensemble de notes prises lors des enseignements de Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755) par l'un de ses disciples — Kun bzang ye shes — et remises en forme par Rig 'dzin 'Phrin las bdud 'joms (1726-1789).

Textes inclus dans l'édition B et manquants à l'édition A

36. Zhi khro rang gsal rgyun khyer (B. p. 29-68)

Ce texte est consacré à la pratique quotidienne (*rgyun khyer*) des Divinités Paisibles (*zhi ba*, p. 37-47) et Courroucées (*khro bo*, p. 48-64), avec diverses sections d'invocations, de visualisations, d'offrandes, d'invitation, de louanges et de récitation mantriques.

37. gSang bdag chen po'i dbang bskur bar chad kun sel (B p. 335-349)

Ce texte contient la consécration (*dbang*) au Seigneur des Mystères (*gSang bdag*). Il débute par un ensemble de préparatifs (*sta gon*, p. 334-338) puis poursuit par une phase dialogique entre le maître et les disciples qui prennent l'engagement d'accomplir la pratique à laquelle ils vont être initiés (p. 338-343). Ensuite seulement, vient la phase principale de la consécration (p. 343-348). Le colophon (p. 349) indique que le texte fut découvert par bsTan gnyis gling pa à Brag dmar gter khung, le dixième jour du dixième mois de l'année du Lièvre (*yos lo hor zla bcu pa'i tshe bcu*).

38. rTen gzhi lus kyi bgegs sel bdud rtsi'i ljon shing (B p. 373-383)

Ce texte n'appartient pas au cycle du *Yang tig ye shes mthong grol* puisqu'il s'agit en réalité d'une composition de Klong chen pa (1308-1364) tirée du *Bla ma yang tig* décrivant un ensemble de pratiques visant à l'expulsion des obstacles corporels (*lus kyi bgegs sel*). Le texte a très certainement été inséré dans la version B en raison de son caractère très technique et hautement pratique⁸³.

39. Dam chos sangs rgyas dgongs 'dus kyi dag zhing skyongs kyi smon lam le'u gnyis pa (B p. 399-411)

Ce texte contient une longue prière d'aspiration (*smon lam*) rattachée au cycle du *Dam chos sangs rgyas dgongs 'dus*, autre nom du *lTa ba sangs rgyas dgongs 'dus*, le *gter ma* central dans les révélations de bsTan gnyis gling pa.

40. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba (B p. 481-555)

Ce texte se présente comme un appendice (*zur rgyan*) qui revient sur certains points du cycle, à commencer par son histoire, depuis Kun tu bzang po jusqu'à l'époque de Padmasambhava (p. 483-486). Puis, il aborde la description du lieu où le texte fut caché et découvert (p. 487-489), avec une dis-

⁸³ Le texte est inclus dans le volume II du *Bla ma yang tig*, p. 167-174.

cussion des prophéties sur bsTan gnyis gling pa contenues dans les *bka' thang* d'O rgyan gling pa et de Sangs rgyas gling pa. Vient ensuite une brève histoire de bsTan gnyis gling pa (p. 489-493), elle-même suivie par une synthèse de l'ensemble des pratiques du cycle (p. 493 *et seq.*) qui s'appuie notamment sur le no. 35 et les traités-racines du cycle, l'accent étant mis sur la pratique des *Zhi khro* (avec par exemple une intéressante discussion de la signification et du propos des pratiques consistant à "ébranler les enfers depuis leurs tréfonds", *na rak dong sprugs*, p. 546-547), etc. Comme on l'a vu ci-dessus, le texte est une composition de Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug (1713-?) qui fut un disciple direct de Rig 'dzin 'Phrin las bdud 'joms.

41. rDzogs chen yang tig ye shes mthong grol gyi zhi khro'i bsnyen yig zab don snying po rab gsal zhes bya ba (incomplet) (B p. 557-581)

Ce texte contient la pratique détaillée des *Zhi khro* arrangée et expliquée par Rig 'dzin Chos kyi dbang phyug.

42. [Zung 'jug 'od gsal 'khor lo (B p. 589-597)]

Le texte est incomplet et commence au folio 4a. Il s'agit d'un doublon du texte no. 24.

Appendice
Tableau récapitulatif de deux éditions du
Yang tig ye shes mthong grol

| Edition A | Edition B Gangtok, 1984. |
|---|--|
| 1. Them yig chug med rgya ldan | — |
| 2. Nang gi them yig | — |
| 3. brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer | 1. brGyud pa'i lo rgyus dri med 'od zer |
| 4. 'Od gsal dngos gzhi khrid yig | |
| 5. blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol | 26. blTa ba sangs rgyas dgongs 'dus las bar do chos nyid rang grol |
| 6. Zhi khro rang gsal gyi bskang bshags | 2. Zhi khro rang gsal rgyun khyer ⁸⁴ |
| 7. Thun mong ma yin pa'i zab khrid mngon sum gyi khrid yig nor bu'i do shel | — |
| 8. sKu gsum rang thog tu ngo sprod pa 'da' kha 'chi drod kyi gdams pa | 4. sKu gsum rang thog tu ngo sprod pa 'da' kha 'chi brod gdams pa |
| 9. Zhi khro rang gsal gyi khrid yig | 3. Zhi khro rang gsal gyi khrid yig |
| 10. Zhi khro dbang mchog dpag bsam ljon zhing | 5. Zhi khro'i dbang mchog dpag bsam ljon zhing |

⁸⁴ Ces deux textes ne sont pas identiques mais plutôt complémentaires, par leur sujet.

| | |
|---|---|
| 11. sKu zungs kyi sku gsung thugs kyi byin rlabs | — |
| 12. rTsal dbang yid bzhin lhun grub | 6. rTsal dbang yi bzhin lhun grub |
| 13. Don khrid gser gyi 'phreng ba | 7. Don khrid gser gyi phreng ba |
| 14. Khrid kyi zhal gdams mthong grol chen mo | — |
| 15. Bar do chos nyid rang grol | 8. Bar do chos nyid rang grol |
| 16. Gegs sel 'gro phan gsal byed byon | — |
| 17. sKu gsum sa la bgrod par byed pa btags pas grol ba'i snying tig | 9. sKu gsum gyi sa la sgrod par byed pa rtags pas grol ba'i snying tig |
| 18. Mi 'gyur rtags kyi yi ge | 10. Mi 'gyur rtags kyi yi ge |
| 19. Tshad kyi yi ge mi 'gyur ba gser zhun | 11. Tshad kyi yi ge mi 'gyur ba gser zhun |
| 20. Yang rjes tshad kyi ti ka | 12. Yang rjes tshad kyi ti ka |
| 21. gTum mo ye shes rang grol | 33. gTum mo ye shes rang shar (in-complet) |
| 22. 'Dod chags lam du 'khyer ba pho nya'i lam mchog rdo rje sems dpa'i snying tig | [13.] <i>id.</i> mais incomplet (manque le premier folio) |
| 23. Ti ka ye shes rang shar | 14. Ti ka ye shes rang shar |
| 24. Zung 'jug bogs 'don 'od gsal 'khor yug | 15. Zung 'jug 'od gsal 'khor lo |
| 25. Lu gu rgyud brtson du 'dzin pa rtsa 'dabs rgyan can gyi man ngag | 16. Lu gu rgyud btson du 'dzin pa'i btsan thabs kyi gdams pa man ngag |
| 26. dPal E ka dza ti'i sgrub thabs srog rtsa dmar len | 18. E ka dza ti'i sgrub thabs srog rtsa dmar len |
| 27. Ma mo chig sgrub | 19. Ma mo chig sgrub |
| 28. Phung byed gza'i srog sgrub | 23. Phung byed gza'i srog sgrub 28. Phung byed gza'i srog sgrub |
| 29. Khyab 'jug gi sgrub pa | 22. Khyab 'jug gi sgrub pa |
| 30. Yang khol gza' dmar sgrub thabs | 21. Yang khol gza'i sgrub thabs |
| 31. Zhal gyi gdams pa yang dag pa | — |
| 32. Rig 'dzin Padma tshe dbang rgyal pos mdzad pa'i thag chod tu lta ba'i gru | 24. gTer ston gyi gsung mgur |
| 33. sPrul sku rig 'dzin chen po Padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnams la gdams pa | 29. sPrul sku rig 'dzin chen po Padma tshe dbang rgyal pos yang tig ye shes mthong grol gsan mi rnams la gdams pa |
| 34. sNying gi yang (snying) snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig | 17. sNying gi yang snying snying po'i mchog khrid gser zhun lta bu'i snying tig |
| 35. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma'i zhal lung 'khrul bral zhugs lag khrid | 30. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi khrid yig zin bris bla ma'i zhal lung 'khrul bral |

| | |
|---|---|
| — | 20. gSang bdag chen po'i dbang bskur bar chad kun sel |
| — | 25. rTen gzhi lus kyi bgegs sel bdud rtsi'i ljon shing |
| — | 27. Dam chos sangs rgyas dgongs 'dus kyi dag zhing skyongs kyi smon lam le'u gnyis pa |
| — | 31. rDzogs chen yang ti ye shes mthong grol gyi man ngag zur rgyan gnad don gsal byed blo rmongs mun sel snang byed 'od dkar zhes bya ba |
| — | 32. rDzogs chen yang tig ye shes mthong grol gyi zhi khro'i bsnyen yig zab don snying po rab gsal zhes bya ba (incomplet) |
| | 33. Zung 'jug 'od gsal 'khor lo (in- complet, commence au folio 4). |

BIBLIOGRAPHIE

1. Références en langues occidentales

ACHARD JEAN-LUC

L'Essence Perlée du Secret — Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection dans la tradition rNying ma pa, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, vol. 107, Brepols, 1999.

"La Voie de la Grande Perfection selon la transmission orale de Rigdzin Tsewang Norbu sur le *Yangtik Yeshe Thongdröl*", *Dzogchen Yangti* no. 3, Khyung-mkhar, 2001.

"Rig 'dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud 'bum* de sDe dge", *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 3, Paris, CNRS, Juin 2003, p. 43-89.

BARRON, RICHARD

The Precious Treasury of the Way of Abiding, Padma Publishing, 1998.

LOPON TENZIN NAMDAK

Heart Drops of Dharmakaya, Dzogchen Practice of the Bön Tradition, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1993.

MARTIN, DAN

"A Brief Political History of Tibet by Gu-ru Bkra-shis", E. Steinkellner, ed., *Tibetan History and Language*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Vienne, p. 329-351.

RICARD, MATTHIEU

The Life of Shabkar, The Autobiography of a Tibetan Yogin, SUNY Press, Albany, 1994.

TOUSSAINT, G-CH

Le Grand Guru Padmasambhava, Histoire de ses existences (Padma than Ying), Editions Orientales, Paris, 1979.

2. Ouvrages Tibétains

KONG SPRUL YON TAN RGYA MTSO (1813-1899)

Zab mo'i gter dang gter ston grub thob ji ltar byon pa'i lo rgyus mdor bsdus bkod pa rin chen bee dû rya'i phreng ba zhes bya ba, Rin chen gter mdzod chen mo, Chengdu, ca. 1990, vol. 1, p. 291-759.

KLONG CHEN PA (1308-1364)

Grub mtha' rin po che'i mdzod, in *mDzod bdun*, vol. 6, Gangtok, 1988, p. 113-407.

rTen gzhi lus kyi gegs sel bdud rtsi'i ljon shing, Bla ma yang tig volume II, New Delhi, 1970, p. 167-174.

MKHA S BTSUN BZANG PO RIN PO CHE

Biographical Dictionary of Tibet, vol. IV, Dharamsala, 1973.

GU RU BKRA SHIS

Gu bkra'i chos 'byung : bsTan pa'i snying po gsang chen snga 'gyur nges don zab mo'i chos kyi byung ba gsal bar byed pa'i legs bshad mkhas pa dga' byed ngo mtshar gtam gyi rol mtsho zhes bya ba, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing, 1990.

*DGA' RAB RDO RJE

bsTan pa bu gcig gi rgyud gser gyi snying po nyi ma rab tu snang byed, Bi ma snying thig, vol. 1, *bKa' ma rgyas pa* vol. Phi (éd. bDud 'joms rin po che), 1982-1987, p. 37-67.

BRAG DKAR RTA SO SPRUL SKU (MI PHAM CHOS KYI DBANG PHYUG, 1775-?)

gTer dbon rig 'dzin brgyud pa'i gdung rabs lo rgyus tshangs pa'i do shal, Delhi, 1982.

BS TAN GNYIS GLING PA PADMA TSHE DBANG RGYAL PO (1480-1535)

— & al : *Collected Songs of spiritual realization and Visionary writings of bsTan-gnyis gling-pa Padma-tshe-dbang-rgyal-po*, Reproduced from a manuscript collection from the Library of Bla-ma Senge of Yol-mo, Delhi, 1982.

— A. *Yang tig ye shes mthong grol*, Darjeeling (?), s.d., 355 pages.

— B. *Yang tig ye shes mthong grol gyi chos skor : A cycle of Rdzogs chen Practice* / Revealed from its place of concealment at Brag dmar by Gter ston Bstan gnyis gling pa. Gangtok, Sikkim. Published by Lama Dawa & Sherab Gyaltsen, 1984, 598 p. "Reproduced from a manuscript from the Library of Glang 'phrang Bla ma rig 'dzin."

— C. *Zhi khro ye shes mthong grol : A cycle of teachings focussing on the groups of Quiescent and Wrathful Deities* / Revealed from its place of concealment by Bstan gnyis gling pa, Gangtok, Sikkim. Published by Bla ma zla ba and Sherab Gyaltsen, 1983, 286 p. "Reproduced from texts from the collection of Bla ma Senge of Yol mo."

— D. *Yang tig ye shes mthong grol gyi chos skor : Teachings of the Rdzogs chen Tradition of Tibetan Buddhism* / Recovered from their place of concealment by

Bstan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po. Darjeeling. Published by Lama Dawa and Chopal Lama, 1984. 388 p. ; 8 X 28 Cm. "Reproduced from rare manuscripts from the Library of Lama Rig 'dzin of Glan 'phran."

— E. *Yang tig ye shes mthong grol gyi chos skor : A cycle of Rdzogs chen practice of the Rnying ma pa Tradition / Revealed from its place of concealment* by Bstan gnyis gling pa Padma Tshe dbang rgyal po. Darjeeling, W.B., India. Published by Konchhog Lhadripa, [1984] 448 p. ; 8 X 38 Cm. "Reproduced from a rare manuscript from Glang 'phrang in Nepal."

— F. *Yang tig yeshe thong dol : discover (sic!) of Ter-ton Tenngyi (sic!) Lingpa*, Solukhumbu : Pema Tharchin Lama, 199?, 124 p.

— G. *Yang tig ye shes mthong grol las Zhi khro rang gsal gyi khrin las bklags chog par bkod pa*, s.l., 1970, 89 p.

— H. *Yang tig ye shes mthong grol las zhi khro rang gsal gyi phrin las bklags chog par bkod pa*, India, 1973, 69 pages.

VIMALAMITRA (8^e siècle)

Nyi ma dang zla ba kha sbyor chen po gsang ba'i rgyud, in *rGyud bcun bdun*, *Collected Nyingmapa tantras of the Man ngag sde class of the Ati yoga*, vol. III, New Delhi, 1989, p. 153-233.

SANGS RGYAS GLING PA (1340-1396)

bKa' thang gser phreng : U rgyan gu ru padma 'byung gnyis kyi rnam thar rgyas pa gser gyi phreng ba thar lam gsal byed, xyl., s.l (Bhutan ?), s.d., 793 p.

O RGYAN GLING PA (14^e s.)

Padma bka' thang, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu, 1987.

O rgyan padma mdzad pa'i bka' thang bsdu pa, s.l., s.d., 33 p.

3. Collectif

Bod kyi lo rgyus deb ther khag lnga, Gangs can rig mdzod 9, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1990.



Revue d'Etudes Tibétaines

Déjà parus

Numéro 1 — Octobre 2002

Pierre Arènes

“Herméneutique des *Tantra* : les “Six extrêmes (ou possibilités alternatives)” (*saṅkoṭi* ; *mtsha’ drug*). A propos d’un exemple de prégnance des modèles exégétiques des *sūtra*”, p. 4-43.

Jean-Luc Achard

— “La Base et ses sept interprétations dans la tradition rDzogs chen”, p. 44-60.

— “La liste des Tantras du *rNying ma’i rgyud ‘bum* selon l’édition établie par Kun mkhyen ‘Jigs med gling pa”, p. 62-89.

Numéro 2 — Avril 2003 — Numéro spécial *Lha srin sde brgyad*

Pascale Dollfus

“De quelques histoires de *klu* et de *btsan*”, p. 4-39.

Françoise Pommaret

“Etres soumis, Etres protecteurs : Padmasambhava et les Huit Catégories de Dieux et Démons au Bhoutan”, p. 40-66.

Samten Karmay

“Une note sur l’origine du concept des huit catégories d’esprits”, p. 67-80.

Brigitte Steinmann

“Les *Lha srin sde brgyad* et le problème de leur catégorisation — Une interprétation”, p. 81-91.

Numéro 3 — Juin 2003

Anne Chayet

“A propos des toponymes de l’épopée de Gesar”, p. 4-29.

Brigitte Steinmann

“La naissance de Lhasin Devge Dolma : une genèse affective du social”, p. 30-42.

Jean-Luc Achard

“Rig ‘dzin Tshe dbang mchog grub (1761-1829) et la constitution du *rNying ma rgyud ‘bum* de sDe dge”, p. 43-89.

Numéro 4 — Octobre 2003

Pierre Arènes

“ De l'utilité de l'herméneutique des Tantra bouddhiques à propos d'un exposé de l'appareil des “Sept Ornaments” par un doxologue érudit dge lugs pa dBal mang dKon mchog rgyal mtshan (1764-1863)”, p. 4-60.

Dan Martin

“Bon Bibliography : An Annotated List of Recent Publications”, p. 61-77.

Jean-Luc Achard

“Contribution aux nombrables de la tradition Bon po : L'Appendice de bsTan 'dzin Rin chen rgyal mtshan à la Sphère de Cristal des Dieux et des Démons de Shar rdza rin po che ”, p. 78-146.

Numéro 5 — Avril 2004

Brigitte Steinmann

“ The Lost Paradise of the Tamang shaman — Origins and Fall”, p. 4-34.

Anne Chayet

“A propos d'un premier inventaire des monastères bon po du Tibet et de l'Himalaya. Notes de lecture”, p. 35-56.

Jean-Luc Achard

“bsTan gnyis gling pa (1480-1535) et la Révélation du Yang tig ye shes mthong grol”, p. 57-96.

A paraître / To appear

Numéro 6 — Septembre 2004

Zeff Bjerken

“Exorcising the Illusion of Bon “Shamans”: A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions”.

Françoise Pommaret

“Rituels aux divinités locales de Kheng 'Bu li (Bhoutan central)”.

Nathan Hill

Compte rendu de : Paul G. Hackett. A Tibetan Verb Lexicon: Verbs Classes and Syntactic Frames. 2003.

To Foreign Readers — Subscribing and contributing to the RET.

The subscription to the Revue d'Etudes Tibétaines (RET) is **FREE**. If you are not on our mailing list yet, please send an email to: jlac@tele2.fr with the key-word "subscribe" in the subject heading of your email. You will be informed at least twice a year (October and April) of new issues appearing on the web.

If you wish to send an article to the RET, please feel free to do so in French, English, German or Italian. Articles are not limited in length but should be of standard academic levels. Articles should be sent though email (jlac@tele2.fr) or on a CD to the following address : Revue d'Etudes Tibétaines, Jean-Luc Achard, Editor, 22 avenue du Président Wilson, 75016 Paris, France.